MARTIN

HEIDEGGE

بيير بورديو

ولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر

ترجمة: سعيد العليمي

المشروع القومى للترجمة

الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر

تألف: بيير بورديو

ترجمة: سعيد العليمى

مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحى



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : ٩٣٨
- الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر
- بيير بورديو
- سعيد العليمى
- إبراهيم فتحى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

هذه ترجمة كتاب
Pierre Bourdieu
L'Ontologie Politique
de Martin Heidegger
Les Edition de Minuit 1981

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st, Opera House, El Gezira, Cairo
TEL: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

عشية الحرب العالمية الأولى وفى أعقابها، كانت الهوة تتسع فى أنظار المثقفين بين وعود البورجوازية الحاكمة فى الغرب وبين واقعها، أى بين أيديولوجيتها وممارستها، فبرزت الحاجة إلى ثورة فى الفكر والفعل. وانتشرت كلمة الثورة على الألسن والأقلام، وفى مدرجات الجامعة والمصانع والمتاريس فى الشوارع. وبدا الوجود الإنسانى متشيئًا منسلبًا صنميًا يحتاج إلى قوة اجتماعية بازغة تحرره وإلى فكر يضيئه (منتجات أيدٍ بشرية من بضائع وأسلحة تسيطر على حياتهم فى أزمات اقتصادية وحرب، والعلاقات الإنسانية تتخذ مظهر علاقات بين سلع وأشياء). وكان النفور من الأوضاع السائدة أوسع مدى من جاذبية الحلول والبرامج، والبحث عن حفارى قبور أهم كثيرًا من ترويج فراديس موعودة. وقد ترددت فى أبراج الفلسفة العالية صيحات الأزمة والثورة كذلك. وارتفع شعار رفض الميتافيزيقا الغربية على رايات الاتجاهات والمدارس المتباينة: الوضعية المنطقية والظاهريات والماركسية المصابة بالوضعية (كاوتسكى وبرنشتاين) تزعم أنها ثورات تعيد بناء الفلسفة ابتداء من الأساس فى أقسام الفلسفة الأكاديمية.

وفى ألمانيا المهزومة الذليلة بعد الحرب العالمية الأولى كان الوضع الاجتماعى للمثقفين عمومًا وسط التعاسة العامة مرتبطًا بتلك الأقسام من المجتمع المنتمية تاريخيًا إلى ما قبل الرأسمالية: أى إلى الفلاحين والحرفيين وصغار التجار الذين زلزل تطور الرأسمالية

طرائق حياتهم؛ وخرج من أبنائهم المتحدثون باسمهم فى السياسة والأدب والفلسفة. واتسم حديثهم بنزعة التنوير الفردية العقلانية ورفض العالم الاجتماعى الرأسمالى وليبراليته السياسية التى تختزل الإنسان تدريجيًا إلى مصلحة كمية مجردة يمكن حسابها. ودافعت الرومانسية فى حماس عن أشكال التفكير العيانية الكيفية والحدسية، وعن العلاقات الشخصية الملموسة التى ظلت فى ألمانيا تواصل البقاء بين شرائح ما قبل الرأسمالية؛ من أعلى عند صغار النبلاء ومن أسفل عند صغار الملاك. لقد أعيد تدريجيًا من الناحية الأيديولوجية رد الاعتبار إلى التقاليد القديمة الجمعية وأساليب الحياة التقليدية كما أعيد صقلها فى المخيلة بعد أن داست عليها بازدراء عقلانية الذات الفردية التجريدية. وقد أدى ذلك إلى مفارقة: فالرومانسية المحافظة الراجعة إلى الوراء استطاعت أن ترى التناقضات الداخلية للمجتمع الرأسمالى بشفافية نقدية أعمق من الأيديولوجية الليبرالية التى أعمتها أسطورة الانسجام المسبق بين المصلحة الخاصة والخير العام. ووصلت الرومانسية فى ألمانيا إلى ما يعرف باسم الاشتراكية الألمانية الحقة التى لا تتفهم مسيرة التاريخ الحديث ودور التقدم التكنولوجى فى التوحيد القومى وخلق الاقتصاد العالمى. ويتساءل لوسيان جولدمان فى كتاب (لوكاتش وهيدجر) كما سيتساءل بعده بيير بورديو : لماذا وصل النقد الثقافى للرأسمالية الذى مد جذوره بين المثقفين عموما وبين الكتاب والشعراء إلى تعبيره الأكثر حدة ونسقية وتماسكا فى دوائر الجامعة؛ أى لماذا صارت الجامعات مراكز لما يمكن تسميته بالأيديولوجية الرومانسية المعادية للرأسمالية؟ لقد سقطوا أى الجماعة الأكاديمية – عن مراكزهم الاجتماعية الممتازة التى كانت

لهم فى ألمانيا خاصة فى القرن التاسع عشر. إن الجماعة المتماسكة المتجانسة نسبيًا من الفلاسفة والمؤرخين ومنظرى القانون وعلماء الاجتماع شغلوا وضعًا مسيطرًا فى مراتبية ألمانيا فى ذلك القرن. كما ناظر بروزهم مرحلة خصوصية فى تطور التشكيلة الألمانية حيث كان نمط الإنتاج التقليدى يفقد سيطرته فى حين أن الرأسمالية الصناعية – على العكس من إنجلترا مثلاً – لم تحقق بعد سيطرتها الاقتصادية النهائية. وفى هذه المرحلة الانتقالية الوسيطة التى دامت عقودًا حينما لم تصبح بعد ملكية رأس المال كما لم تعد ملكية الأرض ضمانًا للمكانة الاجتماعية كانت حقوق التعليم وأرستقراطية المثقفين تخلف جزئيًا الطبقة الحاكمة التقليدية المتدهورة، فى شكل سياسى عالى البيروقراطية. وكان أساتذة الجامعات يتحكمون فى نظام التأهيل الوظيفى بأكمله المطلوب لتجنيد الكادر إلى البيروقراطية. وكان لهم مركز استراتيجى حاسم أمام الهيكل الإدارى للدولة وفى المناصب العليا والمهن الحرة.

ولكن هذا النعيم زال بعد التحول الصناعى وتوحيد السوق والأمة. وقد تقدمت ألمانيا إلى ثانى قوة صناعية فى العالم بعد الولايات المتحدة مما أدى إلى حدوث أضرار شديدة بالوضع الاقتصادى وأسلوب الحياة والقيم الاجتماعية الثقافية لكل الفئات السابقة للرأسمالية وخصوصًا لأساتذة الجامعات فى الإنسانيات بعد "أمركة" البحث العلمى، وسيادة فروع الفيزياء الرياضية والكيمياء. ويرى تيرى إيجلتون فى "النظرية الأدبية" أن هيدجر كان من الذين رفضوا عقلانية التنوير بموقفها الاختزالى الكمى النفعى من الطبيعة ودعوا إلى إحلال إصغاء متواضع للنجوم والسماوات والغابات وهو

إصغاء يحمل كل سمات فلاح مذهول. فالإنسان يجب أن يفسح مكانًا للوجود بتسليم نفسه بالكامل له - أى يجب أن يعود إلى الأرض الأم التى لا يمكن استنفادها فهى النبع الأول لكل معنى. إنه فيلسوف الغابات السوداء وداعية رومانسى لمجتمع المشاركة الجماعية العضوى، وهو يمجد الفلاح و(الحرفى) وأدواته وعلاقاته فى مقابل الحط من شأن الإنتاج الآلى الكبير والعقل النفعى لصالح ما قبل فهم تلقائى. ويقول إيجلتون إن ذلك الاحتفاء بالسلبية الحكيمة والوجود الحقيقى الأصيل نحو موت الفرد أى الوجود الأعلى مرتبة من حياة الكتلة الجماهيرية التى بلا وجه فى مدينة الاغتراب والآلية قد يكون هو الذى أدى به إلى تعضيد هتلر. وربما كان ذلك تفسيرًا جزئيًا فى أحسن الأحوال، فالفاشية فى نظر دعاتها لم تكن مرحلة من مراحل الرأسمالية بل هى ثورة اشتراكية قومية أسمى من كل الثورات الأخرى وخاصة البلشفية الروسية لأنها ترجع إلى الأرض والجذور.

ونعود إلى الجانب الأكاديمى والمجال الفلسفى النوعى عند هيدجر.

نقطة التحول فى الفلسفة:

كان الوسط الفلسفى الألمانى يسوده التأقلم على المقدمات الأيديولوجية والافتراضات المسبقة للفردية البورجوازية واعتبار النظام الرأسمالى النظام الطبيعى المعقول المتمشى مع الطبيعة البشرية. وتمثل ذلك أول ما تمثل فى الانفصال الجذرى بين الذات والموضوع كنقطة انطلاق لنظرية المعرفة. وفى مواجهة هذه

المقدمات، نما اتجاهان متغايران ينتميان إلى معاداة الرأسمالية، الاتجاه الماركسى عند أمثال لوكاتش الذى يضع الرأسمالية فى إطارها التاريخى وفى نفيها الجدلى بواسطة ثورة اشتراكية واسعة النطاق الشعبى بقيادة الطبقة العاملة. والاتجاه الثانى ينتمى إلى رومانسية الفئات السابقة للرأسمالية من فلاحين وحرفيين وتجار صغار يضفى عليهم طابع مثالى عند هيدجر، ويتجه عند أكاديميين فقدوا منزلتهم الرفيعة نحو ثورة محافظة ترفض الثنائيات الشقاقية المتنازعة بين الذات والموضوع أو الذهن والمادة أو الواقعة والقيمة. وكان بعضهم من أمثال شبنجلر يصرون على أن الحدس اللاعقلانى أو التفكير بالدم هو الوسيلة الوحيدة لاستيعاب الحياة لا الطرائق الرياضية والسكونية للعلم. ولكن هيدجر اكتفى برفض النظرة الميكانيكية إلى العالم باعتبارها شيئًا غريبًا، آخر بالنسبة إلينا، ورفض ثنائية الطبيعة الغريبة عن الروح كما رفض فردية الراحة والرفاهية والأمان التى تترك الناس بلا جذور. وترجع هذه الآفات عنده إلى انتصار المثل الأعلى المنحرف للتنوير أو فجر الرأسمالية، مثال العقل النظرى المنفصل المنسحب المغلق داخل الذات، المختزل فى نزعة عقلانية حسابية غرضية. وهذا العقل النظرى عنده لا يعنى المنهمك فى إنتاج النظريات بل الذى يفك الارتباط بقيم الشواغل العملية لصالح الملاحظة "المنزهة عن الأغراض"، لصالح ما ترجمته إلى الإنجليزية المشاهدة التفرج الاستعراض spectating. وهو يستخدم هذا التعبير - الذى سيكون له شأن كبير فى الثمانينيات - منذ العشرينيات. ولكن سيادة النظرى تؤدى إلى ضرر بالغ؛ إلى مشاهد غير مشارك، متقبل سلبى يجهل النمط الصحيح من فهم العالم

المتضمن فى الموقف الملتزم المنخرط من جانب الفاعلين ذوى الاهتمامات العملية المشتركة. وحينما نرى العالم بطريقة نظرية نكون مسبقًا قد فرضنا عليه الإعتام والخفوت والإبهام وجردناه من الحيوية والتألق: أى اختزلناه إلى اطراد ما هو حاضر فى متناول اليد فقط (vorhanden) أى الماثل هناك، مجرد شىء من أشياء الطبيعة نلاحظه مثل نبات عند عالم نبات. ويكفى كما يلخص ديفيد كوبر أفكار كتاب "الوجود والزمان" أن يحجل المرء فى قفزة سريعة إلى المنظور الديكارتى للعالم كمجموعة من الجواهر الممتدة فى المكان، ولنا ككائنات مفكرة نمثل العالم لأنفسنا. وكيف يصحح هيدجر هذا المنظور الديكارتى؟ لقد حاول حشر كل الفلاسفة بعد ديكارت (كانط، هيسرل..إلخ) كما سيحاول ديريدا بعده أن يحشر كل فلاسفة الغرب فى إطار مفرد بطريقة تحكمية تعمى عن كل الاختلافات الفردية، وتوسع الإطار حينًا أو تخنق المفكر الفرد لينكمش حينًا آخر. وليست صحة التأريخ هى المهمة فى هذا الصدد بل السعى للخروج من معضلة المعرفة التى تصبح بلا حل عند البدء بذات معزولة عن عالم موضوعات والعجز عن استيعاب الأمور فى ترابطاتها الضرورية الكلية. لذلك نجده يعكس الأسبقية فى الفلسفة الحديثة لنظرية المعرفة بالنسبة إلى نظرية الوجود (الأنطولوجيا)؛ فالنموذج المعرفى الخاطئ نموذج الذات/ الموضوع يتعامل مع الذات كنوع خاص من الأشياء، موجود لأنه يفكر دون تساؤل عن طبيعة وجود تلك الذات؛ فالأجدر البحث عن طبيعة العارفين وما يعرفونه. وهو بذلك يسدد ضرباته إلى نقطة انطلاق النموذج المعرفى السائد فى أسبقية الذات أو الأنا العارفة المفكرة وانفصالها الجوهرى عن الموضوع الممتد الماثل

هناك. إنه يرفض أن تبدأ الفلسفة بالذات أو الذهن المحض؛ ذلك الجوهر الحر الطافى فى الأثير فوق الزمان والمجتمع، بل يرى أن تبدأ الفلسفة بالوجود الإنسانى فى العالم. فنحن لسنا ذوات إنسانية إلا لأننا مرتبطون معًا، وبالعالم المادى.

والقلب الثانى للمشروع المعرفى أو للمأزق المعرفى هو الانتقال من النظر فى الموجودات إلى النظر فى الوجود نفسه. فالوجود هو الذى نفهم الموجودات على أساسه فى الأصل، وما تتصف به. أى إن هذا الانتقال هو عمليًا التساؤل حول الشروط التى تشكل أساس أن تكون الموجودات ماثلة قائمة أمامنا، أساس أن تظهر وتتجلى لنا كاشفة عن سماتها. والأنطولوجيا الأساسية عنده هى التى تحلل وتقوم بتأويل وجود الذات الإنسانية فى العالم، "الدازاين" Dasein وهى الخيط الهادى للبحث فى الوجود عمومًا وعنها تتفرع الأنطولوجيا السياسية.

وقد لاحظ لوسيان جولدمان أن نقاط الانطلاق الهيدجرية فى نقد مأزق الإشكال المعرفى للفلسفة البورجوازية السائدة تتشابه مع نقاط الانطلاق الماركسية فى تفسير جورج لوكاتش (كتاب **التاريخ والوعى الطبقى** الصادر فى زمن قريب من كتاب هيدجر **الوجود والزمان**)، كما تتشابه بعض المقولات مثل الممارسة (البراكسيس)، والأساس الأنطولوجى لبعض جوانب نظرية المعرفة؛ على الرغم من الهوة الأيديولوجية بين المفكرين الكبيرين.

الوجود فى العالم:

عند هيدجر فى شرح تيرى إيجلتون يكون الوجود الإنسانى المتكشف فى الممارسة مختلفًا عن الوجود العادى للأشياء فى العالم حولنا. ويكمن الفرق فى أن الأشياء متعينة ولها صفاتها المتميزة، فهذا هو نمط وجودها. أما نمط الوجود الإنسانى فإن ما يبديه ليس وجود شيء ذى صفات (مسألة أسبقية الوجود على الماهية فى الفلسفات الوجودية عند سارتر) بل هو مدى (نطاق) يتألف من طرق ممكنة للوجود. والأنا الفردية تتعين فى صيروراتها بإسقاط نفسها فيما تختاره من هذه الممكنات، وبكيف تسلك فى سياقات تجد نفسها فيها. فالوجود الإنسانى هو دائمًا قضية خلافية تظل مثارة وموضع تساؤل ومنازعة. والفرد — ليس أى فرد من الكتلة الجماهيرية - يحدد بأفعاله ماذا سيكون وجوده. أما الوجود الأصيل (وسنعود إليه) فهو إسقاط الذات على مستقبل ما، لذلك يبقى دائمًا فى كل لحظة وجودًا انتقاليًا فى طريقه مما كانه إلى ما يسعى لأن يكونه. وهيدجر يبدو ظاهريًا فى هذا السياق من فلاسفة الحرية أمام طغيان المواصفات القياسية لمجتمع الكتلة وانقياد الجماهير فى وجودها الروتينى الآلى. فلسنا نمثل إزاء العالم كيانين منفصلين مستقلين، وليس الوجود فى العالم مجرد علاقة مكانية. الأنا لا توجد فى العالم كحبة بازلاء (فاصوليا) فى قرن أو غلاف. بل تشبه مشتركًا فى عالم سباق السيارات. فالمسألة مسألة انخراط فعال لا موقع جاهز. وهذا الجانب يتعلق بوجودنا اليومى فى العالم. نحن لا نواجه الأشياء باعتبارها مجرد موضوعات حاضرة فى متناول اليد، بل نحن نخبرها ونلمس تجربتها باعتبارها مفردات وظيفية قابلة للتعامل بها، وتشغيلها

واستخدامها وتشكيلها (zuhanden) مثل المطارق والأقلام والمناضد.. إلخ، التى تظهر فى مجال الاهتمام والانشغال والانخراط والقلق والعناية. ونفعل ذلك كما يشرح ديفيد كوبر من خلال تعاملاتنا معها وبها لا من خلال ملاحظة محايدة. ويسمى هيدجر الموجودات التى نلتقى بها فى الانشغال معدات (جمع معدة zeuge)، وهذا التعامل يضاد المعرفة بمعنى المتفرج المشاهد كما أنه ليس تلاعبًا خاليًا من الهدف والمعنى. بل من خلال الطرق تتكشف المطرقة. وليست المطارق وحدها، فالطبيعة أيضًا — بعد أن شكلتها الممارسة الإنسانية فى ثقافة أو حضارة أو طبيعة ثانية كما كان ماركس يقول — لا نلتقى بها كأشياء موجودة هناك منفصلة. الغابة هى أخشاب للصنع والبناء والريح الجنوبية تكشف عن نفسها فى وجودها أولا كعلامة على المطر من خلال أنشطة مثل الفلاحة.

وفى فلسفة البراكسيس عند هيدجر يكون أول التقاء بالموضوعات بالأشياء فى العالم متمثلاً فى أنها مفردات استفادة عملية قابلة للاستخدام والتشغيل. وما لم نفعل ذلك لن تكون الموضوعات ماثلة أمامنا كموضوعات من بين أعداد لامتناهية من عناصر العالم. وما لم تتم إضاءة الأشياء بفضل الدور الذى تلعبه داخل شواغلنا وهمومنا العملية لن يظهر أو يبرز أمامنا ما يمكن أن نفرده لأنظارنا أى نخضعه لمعرفة الإدراك الحسى. فالثغرة فى التقليد الديكارتى المستمرة فى الفلسفة الوضعية هى فشله فى أن يسأل نفسه كيف كان يمكن أصلاً أن تنبلج أو تبزغ أشياء كمفردات أو موضوعات قابلة للتمييز واهتمام الإدراك الحسى. فالسؤال التقليدى كيف نعرف الأشياء ليس أساسيًا بما فيه الكفاية لأنه يفترض

بالضرورة مسبقًا دون تصريح نمطا سابقا للنفاذ إليها هو التعاملات العملية التى تمكن الأشياء من أن تبرز وتعرض نفسها. إن معايشة تجربة الأشياء باعتبارها ماثلة هناك فى متناول اليد vorhanden هى بالضرورة لاحقة لتشغيلها واستخدامها zuhandom ومشتقة منه. فمن الخطأ اتخاذ موقف المتفرج الطفيلى نحو الموضوع باعتباره الموقف الأولى ثم مطابقة الموضوع "الواقعى" بهذه الكتلة من المادة الممتدة المبهمة، فلا يمكن الإصرار على أن السيمفونية واقعيًا هى بعض اهتزازات ذبذبات فى الهواء والوقوف عند ذلك. لذلك فإن انشغالنا يكشف الطبيعة الخام باعتبارها تملك علامات وإشارات اتجاهات معينة وثيقة الصلة بمشروعاتنا. فهناك جانبان أساسيان فى العالم الذى نحيا فيه: التكامل والامتلاء بالمعنى. ويذهب هيدجر فيلسوف الأدوات فى المستوى الفلاحى الحرفى الذى يتم تمجيده فى وجه الإنتاج الآلى الحديث الذى يحول العمال إلى زوائد ملحقة بالآلة إلى أنه لا توجد معدة مفردة. فكل مفردة تنتمى إلى كلية. فنحن لا نلتقى بألواح الخشب والمنشار منفصلين بل نلتقى بهما معًا فى ورشة على سبيل المثال، فى وحدة تكليفات وظيفية. المنشار يصنع ليقطع لوح الخشب الذى يتجه نحو صنع منضدة لكى يأكل الناس عليها. إنه بفضل مفردات مثل: "لكى" و"نحو" و"من أجل" يكون لمفردات الوجود الماثل هناك هويتها داخل نطاق كلية مرجعية (ربما فى مجتمع عضوى سابق للرأسمالية)، فالورشة والبيت الذى توضع فيه المنضدة لا تفهم فى انعزالها (أيام سيادة القيمة الاستعمالية) قبل أن تمزق القيمة التبادلية الساعية إلى نقود الربح كل ذلك. فكل منها كان يشير إلى الأخرى وينتمى إلى كلية علائقية موحدة. وهذا الكل البنيوى الكبير من

المعاملات الممتلئة بالمعنى يسميه هيدجر العالم، عالم هو كلية من الدلالة. كما أن الوجود الإنسانى فيه هو إمكاناته بلغة المشروعات الكثيرة المتاحة التى ينخرط فهيا. وهو ليس جوهرًا بمعنى إنه لا يحتاج إلى كيان آخر لكى يوجد؛ فدون الموضوعات لا يمكن أن يوجد. أى إن الذات والعالم ينتمى كل منهما إلى الآخر وليسا كائنين مثل ذات وموضوع بل وحدة وجودية داخل العالم. وماذا عن معرفة الذات فى وجودها الإنسانى؟

إن هيدجر يرفض الوعى الاستبطانى بدائرة داخلية شفافة (الكوجيتو وذيوله). فالتفكير فى الذات ممكن عنده ولكنه ليس مسألة ذات عارفة ترى ما بداخلها. وقد قارن كثيرون بعض عبارات مجتزأة منه فى هذا السياق وبين بعض عبارات مجتزأة من كتابات ماركس الشاب.

عند هيدجر ينظر صانع الأحذية الذى يريد أن يفهم "ذاته" ويعمل بامتياز حوله إلى ورشته وأسرته وجيرانه. فمن الأشياء التى ينخرط فيها تنعكس ذاته راجعة إليه. أى إن وجود الذات الإنسانية يجد نفسه أولاً فى الأشياء التى تشكل عالم اهتمامه؛ فكل واحد منا هو ما ينشغل به ويهتم به. نحن نفهم أنفسنا من خلال فهم عالمنا فدون ذلك العالم لا يوجد شيء يحدق فيه استبطان يدور على كرسى وثير. وتلك السيكلوجيا الهيدجرية تتشابه فى نقطة البدء فحسب التى ترفض الاستبطان كمفتاح وحيد مع تناول ماركس للسيكولوجيا. فالحياة عند ماركس لا يحددها الوعى الذاتى بل الوعى تحدده الحياة، وللإنسان طبيعة سيكولوجية متغيرة، وبتطور المجتمع تظهر أشكال جديدة

للوعى. وقد جاء فى المخطوطة الثالثة من **المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ١٨٤٤**، أن تاريخ الصناعة (لا الحرفية وحدها) هو الكتاب المفتوح لقدرات الإنسان الجوهرية؛ أى سيكولوجيا الإنسان الموجود على نحو ملموس يمكن إدراكه حسيًا. وأى سيكولوجيا تتجاهل التطور التاريخى للصناعة (قدرات الفعل التشكيلى والوعى لتجسيد ما يشبع حاجات الإنسان ورغباته المتطورة) لا يمكن أن تصير علمًا حقيقيًا شاملاً. وليس الوعى مفهومًا ميتافيزيقيًا، فكل شىء يجعل الناس يقومون بالفعل يجب أن يجد طريقه من خلال أدمغتهم ولكنه ليس شكلاً محايثًا مقتصرًا على نشاط الفرد النفسى والذهنى، بل هو أحد أشكال الذات الخارجية الجمعية الأخرى بأنشطتها المتعددة التى تتوحد فيها أفعال الذوات الفردية.

فلسفة الوجود والشرط الإنسانى الحديث:

ونعود إلى هيدجر. فهل اقتصر على مجال فلسفى محدد يختص بالسمات الضرورية للوجود الإنسانى فى ذاته دون تقييم من جانبه لآخر مراحل التاريخ الإنسانى؟ إنه يذهب إلى أن الكائن الإنسانى يتشكل بواسطة الزمان. والزمان عنده ليس وسيطًا نتحرك فيه كما تتحرك حزمة طافية من القش فى نهر، فهو صميم بنية الحياة الإنسانية نفسها، بُعد من أبعاد الوجود يصنع الإنسان ابتداء منه قبل أن يكون شيئًا ما يقيسه. فالإنسان لا يوجد كإنسان إلا بواسطة إسقاط نفسه دائمًا أمامه محققًا إمكانات طازجة للوجود دون أن يكون مطابقًا لذاته أبدًا بل سابقًا لنفسه دائمًا. ويكرر هيدجر دائمًا أن الإنسان ملقى

به إلى الأمام ولا يستطيع أن يمسك بوجوده كموضوع اكتمل إنجازه، فهو إمكان متجدد إشكالى، دينامية داخلية لتجاوز دائم للذات واقع فى شباك وضع أو موقف عيانى مطروح للتجاوز. ويرى إيجلتون أن الزمان فكرة أكثر تجريدًا من التاريخ فهو يعنى مرور الفصول أو طريقة معايشته نمو حياة شخصية ويختلف عن التاريخ صراع الطبقات والأمم والدول أى أنه ما يزال مقولة ميتافيزيقية. فهذا النوع من التاريخ العيانى لا يهمه كثيرًا. وهو يفرق فى الألمانية بين كلمتين للتاريخ، كلمة Historie أى ما حدث وكلمة Geschichte وتعنى ما حدث وزاول الناس خبرته باعتباره ما يحفل بأصالة المعنى. فالتاريخ عنده وجودى باطنى أصيل. والأصالة هنا نقيض الزيف ومطابقة حقيقة الوجود بالانتساب إلى الأعمال الداخلية. وجذر كلمة الأصالة باليونانية authentikos يشير إلى الفرد الذى يسلك طريقًا مستقلاً ذاتى الفعل، وعند هيدجر هو الذى يطابق فعله طبيعته الأنطولوجية. أى أنه لا يحيا حياة مسطحة فارغة دون أصالة بمعنى أنه لا يترك حياته تحددها الأعراف الروتينية والآخرون فى انقياد. (الآخرون يسميهم هيدجر «أل هم» بإضافة أداة التعريف ال إلى ضمير جمع الغائب هم). ووجوده فى الزمان يعنى أن له ماضيًا كما أن له مستقبلا يستبقه ويتوقعه فى الموت وجزع الموت. فالكف عن الوجود والقابلية للموت جزء مكون من فهم الوجود الأصيل الذى يشتبك مع العالم واعيا بالموت القادم ويحيا حياة ذاتية التحدد والتجدد. وفى الأنطولوجيا السياسية المتفرعة عن الأنطولوجيا العامة يتحدث هيدجر عن نمط أصيل، نمط وجود هؤلاء الذين يسعون لفهم موقفهم ويمسكون بزمام حريتهم واضطلاع بمسؤوليات وتحقيق لإمكانات يتطلبها أو يتيحها

الموقف. الأصالة مشروع موجه نحو المستقبل فى موقف هو وجود الأفراد فى العالم: الأفراد الذين هم دائمًا وقبل كل شىء موجودون فى موقف لم يختاروه وداخل علاقة مع آخرين قد يختلفون عنهم كل الاختلاف وذوى مستويات وجودية متباينة. ويتطلب الوجود الأصيل تجاوزًا لهذا الموقف: أى حركة واعية بعيدًا عن أى حالة معطاة من الوجود لتحقيق الإمكانات المختارة والتراجع عن السقوط المفروض واستجماع القوة الذاتية. معظم العمال مثلاً قد ينتمون إلى خنازير الوادى بواسطة المناخ الفظ البارد للتنظيم التكنولوجى الجماعى والنمطى، يكدحون كالكائنات الآلية بلا روح أو فكر فى عالم ميكانيكى تكرارى نمطى حيث كل الأشياء متماثلة لا يمكن تمييزها إلا بالأرقام ولا فروق بين الأعراق والشعوب والبلدان ولا تراتب للموهبة والإنجاز. وفلسفته ترفض لذلك دور الطبقات الاجتماعية واتجاهاتها التحويلية وترفض تصنيف التاريخ تحت مقولتى التقدم والتأخر أو الزيادة والنقصان فى الحرية وثمار العمل والمعرفة. وله عنده بعدان فقط الأصالة أو اللاأصالة، أى الفعل النابع من الذات أو المفروض عليها. والتاريخ لا يوجهه تكرار الفعل الجماهيرى، بل أصالة أفراد النخبة الذين يمنعون كارثة المستقبل فى اللاأصالة. فالفعل التاريخى عند هيدجر هو امتياز للنخبة مع استبعاد الجماهير التى لا تحيا حياة حقيقية. وتضم النخبة الزعيم الساحر الملهم والشاعر والفيلسوف وعالم اللغة. ويبدو كما يقول لوكاتش أن تاريخيته لا يمكن تمييزها عن اللاتاريخية، وأنها تعمل كبديل للتاريخ بمعناه الشائع، الفعل الجماعى للتغيير نحو تطوير القدرات الإنتاجية والمعرفية والإبداعية وتوسيع إمكانات الحرية لبنى البشر.

وفى تقييم هيدجر للشرط الإنسانى فى العصر الحديث، العصر المعدم يكرر أن وجودنا فى العالم غير أصيل ساقط فى طرائق الجمهور بلا وجه، ال هم وتحت دكتاتوريتها ومن ثم فنحن مغتربون أو مقتلعو الجذور من أنفسنا. وهو يؤكد أنه لم يكن هناك وضع أصيل فى البداية فهو تعديل وتصحيح وليس مجرد ابتعاد عن الحياة غير الأصيلة. فنطاق تلك الحياة يتغير على مدى التاريخ وهو شديد الاتساع فى العصر الحديث. ويقول المعلقون إن هيدجر مدين بالكثير لآراء كيرجور ضد الجماهير فى كتابه العصر الحاضر. حياة تحت دكتاتوريتهم تقوم على التسوية والتوسط نحو الأسفل، مجتمع الميديا وإدعاء الفهم والفضول السطحى. وقد أفاض هيدجر فى تصوير الوجود غير الأصيل ووضع مقابله الوجود بين الميلاد أو التراث والموت. والانخراط البدئى فى الوجود غير الأصيل ضرورى وهو الشرط الاستهلالى الذى تكون الأصالة تعديلاً له. والموت هنا طريقة فى الوجود أو حياة متجهة نحو النهاية، والقلق فى وجه الموت كإمكان حاضر دائمًا يجعل الفرد يعد كشف حساب عن حياته وأهمية أو عدم أهمية هذا الشأن أو ذاك. وبذلك يتحرر من الشؤون التى فرضت عليه كما يحصل على إحساس بوجوده باعتباره كلاً. هذا القلق الخصب يجعل الفرد يحيط بمجمل وجوده ناظرًا إلى الإمكانات الغافية أمامه فى علاقتها بالإمكان النهائى، إمكان الموت لرصد بنية حياته على نحو متماسك بدلاً من تبعثرها فى حادثة تتلوها حادثة دون اتجاه أو ترابط. وبالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان فى قلق الموت يتعرف على التفرد الفذ لحياته، فعلى حين أن الأحداث المنتمية إليها مثل الزواج أو الوظيفة وما إلى ذلك يمكن أن تظهر فى حياة أى فرد

آخر فإن الطريقة التى يجمعها بها داخل كل متكامل تخصه وحده، فلا يمكنه تفويض موته، أن يموت أحد بالنيابة عنه. فالموت بمعنى الحياة فى توقع للنهاية هو بالضرورة مسار فردى ينطوى على تقدير شخصى للأهمية والدلالة والاتجاه وعلى مسؤولية لا يمكن تفويضها. وقد عمدت القراءة الوجودية اللاحقة لكتاب "الوجود والزمان" إلى الوقوف عند تفسير هيدجر للأصالة فى الأجزاء الأولى من هذا الكتاب. إنها عقد العزم استباقًا والانسحاب من ضجيج وثرثرة الآخرين (ال هم) وحمل مسؤولية جرى تفريدها بالنسبة إلى حياة الفرد ككل. ولكن عقد العزم لا يتطلب سلوكًا بطريقة معينة بدلاً من طرق أخرى أو اختيار مثل أعلى للوجود بل يدعونا إلى الموقف (الفقرة ٣٤٧ من الترجمة الإنجليزية). ويبدو السياق قريبًا من كلمات سارتر، أى الدعوة إلى تقدير واضح أمين للموقف ولدعوة القرار الحاسم بعيدًا عن تفسيرات الآخرين السهلة التى تغلق طبيعة الموقف. ولن يؤدى تقدير الموقف بذاته إلى وصفة بالقرارات التى ينبغى اتخاذها، فكل قرار مؤقت ويظل الفرد حرًا أمام إمكان الرجوع عن القرار.

والخيار الأساسى بين وجود أصيل ووجود غير أصيل يبدو حتى تلك النقطة خيارا بين حياة تحت دكتاتورية الأخيرين، القطيع (ال هم) وحياة تم تفريدها بحيث لا تجعلنا فى بيتنا بل تغربنا عن عالم أقراننا ولا تحوى أى معالم إرشاد لكيف نسلك فى الموقف. وهناك قراءة مبتورة لهيدجر ترى عنده الوجود الأصيل فى الإنسان المتوحد المنفرد المنعزل مثل غريب ألبير كامى. ولكن شراحًا أكثر تعمقًا فى قراءة نص هيدجر مثل ديفيد كوبر يصلون إلى نتيجة مغايرة لا تتعلق

بالحرية الوجودية بل برطانة رجل ولد معه فى نفس السنة وكان جلادا للحرية، هو أدولف هتلر.

فلسفة هيدجر والنازية:

فى القسم الأخير من "الوجود والزمان" محاولة لتخفيف التضاد بين التوحد الأصيل والجماعة غير الأصيلة وإيماء إلى كيف يمكن للفاعل الأصيل أن يسترشد لكى يصل إلى إمكانات لاتخاذ القرار الحر.

إن هيدجر يرجع إلى الوراء إلى الحد المبكر للوجود الإنسانى أى الميلاد بعد أن ناقش حركته إلى الأمام أى إلى الموت. وكما أن الموت يشير إلى الوجود نحو النهاية فإن الميلاد يشير إلى الوجود نحو البداية. وهو يسمى البداية التراث الذى تسلمناه باعتبارنا كائنات فى موقف تاريخى. وهذا التراث ليس معادلاً للشروط التى ألقينا فيها (قذفنا إليها) للعالم كما خلقه الآخرون ال هم. لأن هؤلاء يتجاهلون ويشوهون ويفرضون التفاهة على التراث. إما يرفضون الماضى كحذاء قديم غير قابل للاعتراف به أو التعرف عليه أو يختزلونه إلى مستودع من تقاليد نبشت من القبور فى مناسبات خاصة. ولكن التراث لا يشكل فى حقيقته نمط وجودنا اليومى غير الأصيل بل على أساسه فقط سيتسلم العزم الزمام كاشفًا عن إمكانات الوجود الأصيل (الفقرة ٤٣٥ من الترجمة الإنجليزية). وحينما نتسلم تراثنا نستعيد أنفسنا من تأثير الكتلة والزحام والآخرين وال هم، تأثير الخضوع للدعة وتجنب المسؤولية وأخذ الأمور بخفة. وذلك يقدم إرشادًا بالنسبة

لإمكانات الحسم والقرار. لأن الكائن الأصيل الذى يتسلم زمام تراثه سيستمد هذه الإمكانات من التراث على وجه التحديد.

التراث يقدم القرارات وطرائق الحياة التى تبناها أجدادنا وهى المفتوحة أمامنا لتكرارها. وقد يكون ذلك على سبيل المثال بأن نختار بطل من الماضى ثم نحاكيه مع تقدير مناسب للسياق الجديد. ويدعى هيدجر أن تبجيل إمكانات الوجود القابلة للتكرار هو تبجيل السلطة الوحيدة التى يستطيع الناس إقحامها ضد دكتاتورية آل هم. وبفعل ذلك يصبحون أحرارًا (فقرتا ٤٣٧ و٤٤٣) والتراث ليس ملكى وحدى على الرغم من أن تسلمه هو فعلى، فالمصير الذى يجتنى من التراث هو مصير جماعة ممتازة؛ شعب عريق، جيل مختار. والآن تبدو القسمة الثنائية المتضمنة فى "الخيار" بين الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل، أى قسمة إما اغتراب أنا وحدى عن المجتمع وإما لجوء قطيعى إلى الآخرين المنقادين (ال هم) قسمة زائفة. فتسلم الميراث يحرر النفس من العناق المريح للكتلة المنسلبة ويبنى بيتًا جديدًا فى شعب أو جيل يشارك فى هذا الميراث. لقد تحولت رطانة الأصالة عن الوجود الفردى إلى مزاعم عن مصير جمعى لشعب أو أمة ولم يكن ذلك جديدًا على هيدجر مع وصول هتلر إلى السلطة، ففى "الوجود والزمان" كانت الأصالة الفردية قابلة للتحقق كعضوية فى شعب أو جيل يتسلم تراثه، وقد حدثت النقلة من الفرد إلى الجماعة الوهمية منذ وقت مبكر حينما كان يرى أن أوروبا تدهورت تحت سيادة الجماهير القطيعية التى خلقتها الرأسمالية وهى فى حاجة إلى طاقات روحية تفتح تاريخيًا انطلاقًا من المركز الألمانى وفى مركزه رجل واحد اختار أبطال الماضى ليباريهم مرتديًا درعًا ينتمى

إلى العصر الوسيط ولديه حس حقيقى بقدر أمته التاريخى (مدخل إلى الميتافيزيقا).

إن هيدجر فى تفسيره للحرية لم يطابق بينها وبين مجرد غياب القيد الذى يفرضه الآخرون، بل الحرية عنده كانت لوقت طويل هى الانخراط فى أن تكتشف الكائنات الإنسانية وجودها. وقد شن هجومًا حادًا على الحرية الأكاديمية التى إذا استبعدت سيجد الطلبة والأساتذة الحرية الحقيقية فى أشكال الخدمة المؤداة للدولة وفى وضع أنفسهم تحت قانون ماهيتهم (حيث لم يعد وجودهم سابقًا على تلك الماهية المزعومة).

إن حديثه عن التحرير باتخاذ القرار والحسم، وقطع الصلة بعنف مع المعايير المبتذلة للقطيع فى مجرى الفعل لا يرد فيه أن يكون للفعل مبرر إلا كونه فعلاً. فالرجال والنساء الألمان عليهم تحرير أنفسهم من وثن الفكر وأن يحسموا أمرهم بأن يعقدوا العزم على الفعل، الفعل من أجل الفعل. وقد سمعنا فى العالم العربى أصداء كلمات هيدجر حرفيًا عند الدكتور عبد الرحمن بدوى فى دراسته: "هل من الممكن قيام أخلاق وجودية"، كما أن أطروحته عن الزمان الوجودى حافلة بالأصداء الهيدجرية، إلا أن تأثير هيدجر شديد الضخامة فى العالم ولا يمكن اختزال كتاباته الفلسفية فى برشامة لأنها حافلة بالتناقضات، وجانبها النقدى للوضع الحداثى ومقدمات الميتافيزيقا الغربية حافلة بالاستبصارات الجزئية شديدة الثراء.

إبراهيم فتحى

مقدمة المؤلف

نشرت طبعة مختلفة قليلاً من هذا النص أولاً عام ١٩٧٥، فـــى مجلة وقائع البحث فى العلوم الاجتماعية Actes de la recherche en sciences sociales. وقد خطَطته ليكون تمرينا فى المنهج فى المقـــام الأول، لا اتهامًا أو استنكارًا. فالتحليل العلمى الدقيق يتجنـــب منطـــق المحاكمة القضائية والاستجوابات التى يتطلبها (هل كان هيدجر نازيًا؟ هل كانت فلسفته فلسفة نازية؟ هل ينبغى أن ندرِّس هيـــدجر؟ إلـــخ)، ومن ثم فإننى أرتاب فيما إذا كانت الإثارة غير الصحية التى تحـــيط بهذا الفيلسوف اليوم ستكون مواتية لاستقبال ملائم بالفعـــل لكتـــابى، الذى من المقدر له أن يبدو دائمًا فى غير أوانه الآن كما كان الحـــال عندما ظهر لأول مرة.

كان التعديل الرئيس الذى أدخلته، عدا إضافة بعـــض الحواشـــى بغرض تحديث السياق التاريخى، هو نقل الفصول الثلاثة التى أطـــور فيها تحليلى للغة هيَدجر والقراءات التى تستدعيها إلى نهاية الكتـــاب لكى أجعل نقاشى أسهل تتبعًا. وهكذا فقد غامرت بإبهـــام حقيقـــة أن قراءة المؤلفات نفسها بمعانيها المزدوجة ونبراتها الخفية على النقيض من وجهة نظر متبناة شائعة عن السوسيولوجيا،هى التى كشفت لـــى بعضًا من أشد التضمينات السياسية فى فلسفة هيـــدجر ابتعـــادًا عـــن التوقع، حينما لم يكن قد جرى التعرف عليها من جانب المـــؤرخين: إدانتها لدولة الرفاهيةL'etat providence المخبأة فـــى أعمـــاق قلـــب نظرية الزمانية Temporalité ومعاداتها للسامية المتسامى بها، لتغدو

إدانة لانعدام الجذور (التجوال/ التيه/ الضلال l'errance)، كما أن رفضها التنصل من الالتزام بالنازية، مسجل فى التلميحات الملتوية التى تسم حوار هيدجر مع يونجر Jünger، وأخيرًا فإن نزعتها المحافظة الثورية المتطرفة – التى لم تقف عند إلهام استراتيجيات التجاوز الجذرى بل تعدت ذلك إلى قطيعة الفيلسوف المحبطة مع النظام الهتلرى – قد أثارها مباشرة، كما بيّن ذلك هيجو أوت Hugo Ott، عدم مكافأة تطلعاته الثورية كى يقوم بمهمة الفوهرر الفلسفى.

كل هذا كان فى النصوص ينتظر القراءة، بيد أن حراس التفسير الحَرفى (بفتح الحاء)، قد رفضوه، فهؤلاء، إذ أحسوا أن امتيازهم يهدده تقدم العلوم الحديثة العاصف الذى يبتعد عنهم، فقد تشبثوا، مثل الأرستقراطيين الساقطين، بفلسفة للفلسفة، كان هيدجر قد قدم لهم تعبيرًا نموذجيًا عنها، ولقد تجلى تشبثهم هذا، بإنشاء حواجز مقدسة بين الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا. ولكن أقصى ما يمكن أن يأمله التقليديون الحرفيون لن يتجاوز تأجيل اللحظة التى سينتهون فيها مضطرين إلى مساءلة أنفسهم عن العمى الخاص بمحترفى الوضوح، وهو الأمر الذى كان هيدجر قد أبرزه، مرة أخرى، بالمظهر الأكثر وضوحا، بينما واصلوا مضاعفته وتكريسه من خلال تجاهلهم المتعمد وصمتهم المتعالى.

باريس، يناير ١٩٨٨م

التفكير الملتبس

ملتبس/ مبهم، **Louche**. يستعمل هذا المصطلح في النحو، ليشير إلى الأقوال التى تبدو لأول وهلة كأنها تفيد معنًى معينًا ولكنها تنتهى إلى أن تفصح عن معنى مختلف كلية. إنه يستعمل بصفة خاصة فى الجمل التى يكون بناؤها المنطقى متضاربًا إلى حد الإخلال بوضوح تعبيرها. يظهر من ثم ما يجعل الجملة ملتبسة فى الترتيب النوعى للكلمات التى تؤلفها، حيث تبدو للوهلة الأولى أنها تنشىء علاقة ما، بينما تضمر فى الواقع علاقة أخرى: تمامًا مثلما يبدو المصابون بالحول حينما ينظرون فى اتجاه ما، بينما هم ينظرون بالفعل فى مكان آخر.

م. بوزيه، الموسوعة المنهجية، النحو والأدب المجلد الثانى.

مما لا ريب فيه أن هناك عددًا قليلاً من الأنساق الفكرية التى تضرب بجذورها على نحو أكثر عمقًا فى زمنها ومؤرخة به، (مما نعته كروتشه Croce) "الفلسفة المحضة" لهيدجر.[1] فليست هناك مسائل معاصرة، ولا إجابة أيديولوجية من جانب هؤلاء "الثوريين المحافظين" عن هذه المسائل، غير موجودة فى هذا العمل المطلق، وإن اتخذت شكلا مُعلّى (متساميًا) أو مُضلِلا (بالكسر). مع ذلك هناك أقل القليل من الأعمال التى قرئت بمثل هذه الطريقة اللاتاريخية على

نحو متعمق. فلم ينظر حتى أكثر الباحثين صرامة فى المساومات المشبوهة لمؤلف **الوجود والزمان** **sein und zeit** مع النازية للنصوص نفسها بحثا عن مؤشرات، وإقرارات، أو تلميحات قمينة بأن تكشف أو توضح الالتزام السياسى لمؤلفها.

مع ذلك فمما لا طائل منه أن نحاول إقناع الناس أصحاب هذه الإحالة الدائمة كلية الحضور إلى الوضع التاريخى والسياق الثقافى، بمقارنة فكر هيدجر على سبيل المثال بتلك الأنواع من الخطابات الأقل براعة فى لطف التعبير التى تعادله، خلا أنها **تنتمى إلى نسق مختلف**. يعنى الاستقلال النسبى لمجال الإنتاج الفلسفى أن مثل هذه المقارنة قد تخدم **بنفس السهولة** إثبات التبعية بقدر ما يمكن أن تثبت الاستقلال. ومن المفارقة، فإن أثر "المجال"، أى الأثر الذى تمارسه الضوابط/ التقييدات النوعية للكون الفلسفى المصغر فى إنتاج الخطاب الفلسفى، هو بالضبط ما يعطى أساسًا موضوعيًا لوهم الاستقلال المطلق. يمكن لهذا الأثر أن يستحضر على نحو قبْلى (بتسكين الباء) A prori(*) بحيث يؤدى رفض أو حظر أى مقارنة بين أعمال هيدجر، وهو ثورى محافظ فى **الفلسفة** (أى، فى المجال المستقل نسبيًا للفلسفة) وأعمال اقتصاديين مثل زومبارت Sombart وشبان Spann أو كتاب مقالات سياسيين مثل شبنجلر Spengler أو يونجر **Jünger**، الذين سيبدون على نحو مغر شبيهين بهيدجر Heidegger، إن لم يكن هذا تحديدًا هو ذلك النوع من الحالات التى يستحيل علينا فيها أن نناقشها بلغة "مادامت الأشياء الأخرى متساوية". ويتعين على

(*) سابق على أى تجربة وليس سابقًا زمنيا على تجربة بعينها. المراجع

أى تحليل وافٍ بالغرض أن يتسع لرفض مزدوج: أن ينكر على النص الفلسفى ليس فقط أى دعوى فى الاستقلال المطلق، مع الرفض الملازم لها لكل إحالة خارجية، وإنما أيضًا أى اختزال مباشر للنص إلى أشد شروط إنتاجه عمومية. وقد نعترف باستقلاله، إنما بشرط أن نسلم بصراحة بأن هذا هو اسم آخر فحسب لتبعيته للقوانين التى تحكم الاشتغال الداخلى للمجال الفلسفى، وقد نعترف بتبعيته، ولكن بشرط أن نأخذ فى حسباننا التحولات النسقية التى تخضع لها تأثيرات هذه التبعية، ما دامت تتم دائمًا عبر وساطة آليات نوعية تخص المجال الفلسفى.

وهكذا يتعين علينا أن نتخلى عن معارضة القراءة السياسية بالقراءة الفلسفية، وأن نقوم فى وقت واحد **بقراءة مزدوجة** Lecture double فلسفية وسياسية للكتابات التى تتسم بـ التباسها **ambiguïté** الجوهرى، أى، بإحالتها إلى فضائيين اجتماعيين، يتطابقان مع فضائيين عقليين. ونظرًا لأن أدورنو Adorno يتغاضى عن الاستقلال الذاتى النسبى للمجال الفلسفى، فإنه يقيم علاقة سببية بين الملامح التى تطبع فلسفة هيدجر وسمات الفئة الطبقية التى ينتمى إليها: ويقود هذا "الممر الدائرى المختصر" أدورنو لتفسير أيديولوجية هيدجر بحنينها للماضى بوصفها تعبيرًا عن مجموعة من المثقفين الذين يفتقرون للاستقلال الاقتصادى والسلطة والضائعين فى المجتمع الصناعى. وليست لدى رغبة فى تحدى هذه الرابطة، فضلاً عن الرابطة الأخرى التى يقيمها أدورنو، بين فكرتى "القلق" أو "العبث" والعجز العملى لمؤلفى هاتين الفكرتين – خاصة على ضوء كتاب رينجر Ringer، الذى يعزو المحافظة الرجعية المتزايدة لهؤلاء الذين يسميهم

"الماندارين الألمان" (صفوة المثقفين) لموقعهم المتدهور داخل بنية الطبقة السائدة. وعلى أى حال، ما دام أدورنو Adorno غير قادر على أن يدرك التوسط الحاسم الذى تمثله المواقع التى تشكل المجال الفلسفى وعلاقتها بالتعارضات المؤسسة للنسق الفلسفى، فإنه يخفق بشكل محتوم فى كشف التحول الخيميائى[*] الذى يحمى الخطاب الفلسفى من الاختزال المباشر للموقع الطبقى لمنتجه. وأدورنو بذلك يفرض العمى على نفسه فلا يرى ما يمكن أن نتوقع اعتباره أكثر حسمًا، أى فرض الشكل الذى يمليه الخطاب الفلسفى.

بغض النظر عما إذا كانوا خصومًا يرفضون فلسفته باسم ارتباطها بالنازية أو مدافعين عنها يفصلونها عن تعاطف مؤلفها مع النازية، فإن كل النقاد ينحون إلى تجاهل حقيقة أن فلسفة هيدجر قد تكون مجرد صيغة تسام أو إعلاء فلسفى sublimation philosophique للمبادىء السياسية أو الأخلاقية التى حددت مساندة الفيلسوف للنازية، المساندة التى فرضتها أشكال الرقابة النوعية التى تخص مجال الإنتاج الفلسفى. ويسلم خصوم هيدجر لأنصاره من خلال تشبثهم بالتركيز على وقائع سيرته الشخصية دون ربطها بالمنطق الداخلى لكتاباته، حق ادعاء وجود تمييز صريح بين الـ"تأسيس النقدى للوقائع" و"الهرمينيوطيقا النصية".[٢] فمن ناحية لدينا السيرة الشخصية لهيدجر، بأحداثها العامة والخاصة – مولده فى ٢٦ سبتمبر/ أيلول ١٨٨٩ فى عائلة من الحرفيين الصغار فى قرية صغيرة بالغابة السوداء، وتلقيه تعليمه الابتدائى فى ميسكيرش

(*) الخاص بالكيمياء القديمة. المراجع

Messkirsh، ودراساته الثانوية فى كونستانس Constance وفرايبورج فى بريسجاو Freiburg-in-Brisgau، ثم التحاقه، فى ١٩٠٩، بجامعة فرايبورج Freiburg، حيث تلقى مقررات فى الفلسفة واللاهوت، وحصوله على دكتوراه الفلسفة فى ١٩١٣، وما إلى ذلك، ونذكر عرضًا، عضويته فى الحزب النازى، خطبة العمادة، وبعض مساحات الصمت. ومن ناحية أخرى لدينا السيرة الفكرية، وقد "نُظفت" من كل إحالة لأحداث حياة الفيلسوف اليومية. يمثل فى هذا النطاق سجل محاضرات ودروس هيدجر Verzeichnis der Vorlesungen und uebungen von Martin Heidegger من ١٩١٥ إلى ١٩٥٨ وثيقة نموذجية: حينما يختزل الفيلسوف إلى الممارسة الفعلية عبر الزمان، وهى وحدها التى تعتبر شرعية؛ أى قيامه بتدريس الفلسفة، وحتى حينئذ لا يشار إلا لطابع هذا التدريس الرسمى فحسب،[٣] يغدو المفكر متطابقًا تمامًا مع فكره، وحياته مع مؤلفاته – التى تُنصَّب هكذا بوصفها إبداعًا مولدًا لذاته ومكتفيًا بذاته.

ومع ذلك فإن أشد النقاد اختزالاً لا يمكنه أن يقاوم صدمة وجود معجم معين نموذجى لصيق بأسلوب تعبير هيدجر الفلسفى الخاص حتى فى أشد الكتابات[٤] السياسية مباشرة، (**Wesen des Seins** «ماهية الموجودات» **Menschlisches Dasein** «الوجود الإنسانى»، **Wesenwille** «ماهية الإرادة»، **Geschick** «المصير» **verlassenheit** «الوحدة»، إلى آخره) جنبًا إلى جنب المعجم النازى النموذجى و"ذكريات" الافتتاحيات فى جريدة المراقب الشعبى، **Vőlkische Beobachter** وأحاديث جوبلز.[٥] إنه لذو دلالة أن خطبة

العمادة التى ألقاها فى ٢٧ مايو ١٩٣٣، المعنونة "الدفاع الذاتى (Selbstbehauptung) للجامعة، التى يغالى فى ترجمتها أحيانا بوصفها توكيد الذات، أو إثبات الذات)"، والتى غالبا ما استحضرت لإظهار مساندة هيدجر للنازية، يمكن أن تجد مكانها حتى فى مثل هذا التاريخ الداخلى المجرد المحض لفكر هيدجر كالذى كتبه ريتشاردسون.[٦] لا شك أن مؤلف هذا التاريخ المشذب قد غالى ليضفى على وضع ظرفى مظهر أن التطبيق عنده هو تفسيرات ناتجة بالضرورة، أو لاحقة للنظرية الفلسفية العلوية بالارتباط المباشر بقواعد أو قضايا سابقة (بالمعنى الذى يذهب إليه جادامر Gadamer) (مع هجومها على العلم الموضوعى على سبيل المثال). ولكن كارل لويث Karl Löwith نفسه يشرح بوضوح كاف التباس هذا النص: "مقارنة بالكراسات والأحاديث التى لا حصر لها التى نشرت بعد سقوط نظام فايمار من قبل الأساتذة الذين "جرى تطويعهم" فإن خطبة هيدجر تتسم بأن فيها نغمة فلسفية شديدة التطلب؛ إنها تحفة صغرى من التعبير والتأليف. إذا قيست بالمعايير الفلسفية، فإن خطابه من البداية إلى النهاية ذو التباس نادر الوجود، لأنه تمكن من أن يُخضع المقولات الوجودية والأنطولوجية "للحظة" التاريخية، بحيث تخلق وهمًا بأن مقاصدها الفلسفية قابلة للتطبيق على الوضع السياسى على نحو قبلى A priori، كما هو الحال حين يقيم علاقة بين حرية البحث وقسر الدولة. ويجعل "خدمة العمل" و"الخدمة العسكرية" تتوافقان مع "خدمة المعرفة"، حتى أن المستمع فى نهاية المحاضرة لا يعرف ما إذا كان عليه أن يتجه لقراءة كتاب ديلس Diels عن الفلاسفة "ما قبل السقراطيين" أو أن عليه أن يلتحق بكتائب العاصفة الهتلرية Sturmabteilung S A. لذلك

لا يمكن لنا أن نحكم ببساطة على هذه الخطبة من وجهة نظر واحدة، سواء كانت سياسية محضة، أو فلسفية محضة.[٧]

وإنه لمن الخطأ – بالقدر نفسه – أن نعين موضع هيدجر فى المجال السياسى البحت معتمدين على قرابة أفكاره بأفكار كتاب المقالات أمثال شبنجلر أو يونجر، أو أن نعين موقعه فى الساحة الفلسفية، "بمعناها الدقيق"، أى فى تاريخ الفلسفة المستقل نسبيًا، باسم معارضته للكانطيين الجدد على سبيل المثال. إن أشد سمات وآثار فكره خصوصية متجذرة فى هذه الإحالة المزدوجة، ولكى نفهمها بدقة، يتعين علينا نحن أنفسنا أن نشكل من جديد، بشكل واع ومنهجى، الروابط المتبادلة التى تقيمها أنطولوجيا هيدجر السياسية فى الممارسة، لأنها تخلق موقفا سياسيًا، غير أنها تعطيه تعبيرًا فلسفيًا محضًا.

وتكمن أفضل فرصة لأى خطاب متخصص يقاوم التموضع، كما يمكن أن نرى، فى ضخامة المهمة المتضمنة فى تكشف النسق الكامل للعلاقات الذى يشكل هذا الخطاب. وهكذا ففى الحالة الراهنة، ينبغى على مهمتنا ألا تكون أقل من إعادة بناء بنية مجال الإنتاج الفلسفى – بما فيه كامل تطورها التاريخى السابق – وكذلك بنية المجال الجامعى الذى يعين لهيئة الفلاسفة "مواقعهم" ووظائفهم كما يحب هيدجر أن يقول. ويتعين علينا أيضا أن نعيد تشييد بنية مجال السلطة، حيث أماكن الأساتذة وفرصهم محددة، وهكذا، خطوة بعد خطوة، وصولا إلى كل البنية الاجتماعية لألمانيا فايمار.[٨] علينا أن نحكم فقط على مدى هذا المشروع حتى نرى أن التحليل العلمى محكوم عليه بأن

يجذب نقدًا مزدوجا، من حراس الشكل، الذين يعدون أى مقاربة تبتعد عن التأمل الداخلى فى العمل (المؤلفات) مدنسة (بالكسر) أو مبتذلـة، ومن نقد هؤلاء الذين يعلمون مقدمًا ما يتعين عليهم أن يفكروا فيه "فى التحليل الأخير"، والذين سوف يعدلون آليًا مواقفهم النظرية لتناسب نتاج تحليلاتهم الخاصة، من أجل شجب الحدود التى لا يمكن تفاديهـا لأى تحليل عملى.[٩]

الفلسفة المحضة وروح العصر

"إلى زمننا الذى يعرض نفسه للتفكير" هكذا تكلم هيدجر. وينبغى أن نأخذه بكلمته حرفيًا، كما ينبغى علينا ذلك أيضًا حين يتحدث عـن النقطة الحرجة، نقطة الخطر (das Bedenkliche)، المـشكوك فيهـا، والأشد إزعاجًا للتفكير (das Bedenklichste).[١] ورغـم أن هيـدجر يتخذ وضعًا نبويًا (" إننا لا نعتقد بعد"، إلخ)، فهو محق فى تأكيـد أن تفكيره يعكس لحظة حرجة، أو ما يـدعوه أيـضًا و"ضـعًا ثوريًـا" Umsturzsituation. إنه لم يتوقف على طريقته الخاصة فى أن يتأمل الأزمة العميقة التى كانت بؤرتها ألمانيا؛ أو بالأحرى، لنكـون أكثـر دقة، فإن أزمة ألمانيا وأزمة النظام الجامعى الألمانى لم تتوقفا عن أن تنعكسا ويعبر عنهما من خلاله. لقد شملت الأزمة الحـرب العالميـة الأولى والثورة (غير المكتملة) فى نـوفمبر ١٩١٨، التـى جـسدت إمكانية ثورة بلشفية وأرعبت دائمًا أفئدة المحافظين، وفى نفس الوقت أحبطت بعمق الكتاب والفنانين (ريلكة وبرخت على سـبيل المثـال) بمجرد أن ولت لحظة حماسهم،[٢] والاغتيالات السياسية (التى غالبًـا ما لم يعاقب مرتكبوها)؛ محاولة انقـلاب كـاب KAPP ومحـاولات أخرى للتخريب؛ الهزيمة؛ معاهدة فرساى؛ احتلال الرور من جانـب الفرنسيين والاقتطاعات الإقليمية التى فاقمت وعى النـاس بالنزعـة الألمانية Deutschtum كجماعة يربطها الدم واللغة، التضخم المتسارع لأعوام ١٩١٩ -٢٤ الذى طال أثره قبل كل شيء (الطبقات الوسطى)

Mittelstand؛ فترة الرخاء (dite Prosperität) القصيرة، التى أدخلت بوحشية هوسًا بالتقانة وترشيد العمل؛ وأخيرًا الكساد الكبير لعام ١٩٢٩. وقد ساعدت كل هذه الأحداث على خلق تجربة صدمة، كان من المحتوم أن يكون لها أثر دائم، وإن يكن بدرجات مختلفة وآثار مختلفة، على رؤية العالم الاجتماعى التى تبناها جيل كامل من المثقفين. كما وجدت هذه التجارب تعبيرًا متواريًا بدرجة أكبر أو أقل فى أحاديث لا تنتهى عن "عصر الجماهير" و"التقانة" بقدر ما وجدت فى النزعة التعبيرية التى سادت الرسم، والشعر، والسينما، وفى تلك الخاتمة الانفعالية المتفجرة لحركة - عرفت عامة بـ"ثقافة فيمار"- التى ولدت فى فيينا **نهاية القرن**، ولازمتها فكرة "مساوىء الحضارة"، المفتونة بالحرب والموت،- وتمردت ضد الحضارة التكنولوجية وكذلك كل أشكال السلطة.

وهذا هو السياق الذى تطور داخله، فى البداية على هوامش الجامعة، **مزاج أيديولوجى** humeur idéologique متميز تمامًا، تشربته تدريجيًا كل البورجوازية المتعلمة: إنه من الصعب القول ما إذا كان هذا المزاج الشائع السياسى الماورائى طبعة شعبية للنظريات الاقتصادية والفلسفية المتبحرة، أم كان نتاجا لعملية مستقلة من إعادة تجديد عفوية دائمة. على أى حال، ينزع بنا أحد العوامل إلى الاعتقاد بأنها عملية ترتبط بإضفاء "طابع شعبى "vulgarization" استنادًا إلى حقيقة أننا نجد مجالا كاملا من التعابير تنجز وظائف مماثلة، ولكنها أقل تطلبًا للاتساق المنطقى الصورى، أى تتسم بدرجات متفاوتة من لطف التعبير والتبرير الفعلى: يظهر شبنجلر، الذى يبدو أنه "مبسط شعبى" لزومبارت Sombart وشبان Spann بدوره وقد جرى "تبسيطه

شعبيًا" من قبل الطلاب والمدرسين الشباب الذين ينتمون لـ"حركة الشباب" الذين دعوا لنهاية "الانسلاب" "Entfremdung, aliénation" - وهو أحد الألفاظ الأساسية لهذه الفترة، غير إنه استخدم كمرادف لـ"اقتلاع الجذور"، واقترن بالبحث عن "إعادة - التجذر" فى الوطن، والشعب، والطبيعة (مع نزهات الغابة - والرحلات الجبلية). وحركة الشباب تشجب استبداد العقل والعقلانية لازدرائهما الأصوات الودودة للطبيعة، وتبشر بعودة إلى الثقافة **والجوانية L'interiorite**، يستتبعها رفض الركض البورجوازى المادى، المبتذل وراء الرفاهية والربح. ولكن التيار يتدفق أيضًا فى الاتجاه الآخر.

وليست هذه اللغة (الخطابات) التلفيقية، المشوشة، سوى التموضع الباهت بلا مركز لمزاج Stimmung جماعى، المتحدثون باسمه هم أنفسهم أصداؤه فحسب. هذا المزاج الشعبوى **Völkisch** هو بصفة جوهرية استعداد تجاه العالم يبقى غير قابل للاختزال لأى تموضع فى الخطاب أو فى أى شكل آخر من أشكال التعبير، مع ذلك ربما يمكن إدراكه فى تعود hexis جسدى، وفى علاقة باللغة، وكذلك، غير أن هذا غير أساسى، فى سلسلة من الأساتذة الأدبيين والفلسفيين (كيركجور، دوستويفسكى، تولستوى، نيتشه) وفى الأطروحات الأخلاقية - السياسية - الميتافيزيقية. ولكن لا ينبغى أن نسمح لبحثنا عن أصول بعيدة أن يحرف اتجاهنا: فمن الواضح أنه، بقدر ما نوغل فى بواكير القرن التاسع عشر قد نجد بول دى لاجارد (ولد عام ١٨٢٧)، يوليوس لانجبين (ولد عام ١٨٥١)، وأقرب إلينا أوتمارشبان (ولد عام ١٨٧٨) الذى واصل عمل آدم موللر أو ديدريتش، مدير تحرير مجلة الفعل Die tat، الذى مارست "رومانسيته الجديدة" تأثيرًا

ضخما حتى وفاته فى عام ١٩٢٧، ولكن لا ينبغى أن نتجاهل المؤرخين الذين كانت رؤيتهم للشعب الجرمانى القديم محكومة بالنظرية العنصرية التى استنبطها هيوستون ستيورات تشامبرلين من قراءته لكتاب تاسيتوس **جرمانيا** "Germania"، والرواية الشعبية **völkisch**، وأدب الدم والأرض Blubo - Literatur (من كلمتى دم Blut وأرض Boden) بتمجيده للحياة الريفية، الطبيعة، والعودة إلى الطبيعة، والحلقات المحصورة فى أعضائها مثل "كونيات" كلاجس وشولر وكل نوع يمكن تخيله من أنواع البحث عن تجربة روحية. ولا يجدر بنا أن ننسى صحيفة بايروتر بلاتر **Bayreuther Blätter**، الصحيفة المعادية للسامية العاملة من أجل ألمانيا فاجنرية بطولية مطهرة، والمنتجات العظيمة للمسرح القومى؛ البيولوجيا العنصرية وفيلولوجيا النزعة الآرية، وطبعة كارل شميدت من القانون، التعليم، بما فيه المتنفس الذى قدمته الكتب المدرسية للتعبير عن الأيديولوجيا الشعبية، وبصفة خاصة، ما يسمى معتقد الوطن الأم[٣] heimatkunde، بما يتضمنه من تمجيد الأرض المحلية. هذه "المنابع" التى لا حصر لها التى انبثقت على كل الجوانب، تقدم الخصائص الجوهرية لتشكل أيديولوجى مؤلف من كلمات استخدمت كآهات وجد أو هتافات سخط، ومن موضوعات شبه مدرسية أعيد تفسيرها. هذه الأفكار الشخصية التى أنتجت "عفويًا" تآلفت موضوعيًا، لأنها مركوزة فى تناغم التطبع Habitus وفى الانسجام العاطفى للأوهام المشتركة، الذى يضفى عليها مظهر الوحدة فضلاً عن أصالة غير محدودة فى الوقت نفسه.

ولكن المزاج الشعبوى هو أيضًا مجموعة من الأسئلة التى تعرض كل الفترة نفسها من خلالها كمادة للتفكير: هذه الأسئلة،

المشوشة مثلها فى ذلك مثل حالات للذهن، ولكن القوية والوسواسية كأوهام، معنية بالتكنولوجيا (بالتقانة)، والعمال، والنخبة، والتاريخ، والوطن. وليس هناك ما يثير الدهشة، إذن، فى أن تجد هذه الإشكالية الكبرى تعبيرها المتميز فى السينما، على سبيل المثال، فى مشاهد الحشد "الجموع" عند لوبيتش LÜbitsch، والطوابير فى أفلام بابست Pabst (تمثلات نموذجية لـ المرء das man «المرادف عند هيدجر لمفهوم "هم"») أو هذه الخلاصة الواقعية لكل مشاكلهم المتوهمة، حيث تمثل عاصمة Metropolis فريتز لانج،[٤] إعادة ترجمة تصويرية لكتاب يونجر[٥] العامل Der Arbeiter.

> إن الأيديولوجيا الشعبية Völkisch قد وجدت أفضل تعبير لها فى الأدب، وفوق كل شىء فى السينما بسبب طبيعتها غير اليقينية، والتلفيقية، التى تمط التعبير العقلانى إلى حدوده القصوى. وفى هذا الصدد، فإن كتاب سيجفريد كراكاور sigfried krakauer، من كاليجارى إلى هتلر، تاريخ سيكولوجى للسينما الألمانية (لوزان عصر الإنسان ١٩٧٣)، يمثل بلا شك واحدًا من أفضل الاستحضارات لروح هذا الزمان. وبمعزل عن الحضور القسرى للشارع والجماهير (ص ص ٥٧-١٨٨) فى كل مكان، فإننا نلحظ بصفة خاصة موضوعات مثل "النزعة الأبوية الإطلاقية" فى فيلم كوب من الماء Ein Glas Wasser والحذاء المفقود Der Verlorene Shuh

(سندريلا)، وهما فيلمان أخرجهما لودفيج برجر Ludwig Berger حيث يصوران "مستقبلا أفضل" باعتباره عودة للأيام القديمة السعيدة (ص ١١٨) وبتركيزه على مفهوم التحولات الداخلية (innere wandlung) التى "تعد أهم من أى تحويلات للعالم الخارجى"، (ص١١٩). وكان هذا واحدًا من الموضوعات العزيزة على قلوب البورجوازية الصغيرة الألمانية، كما يشهد على ذلك النجاح المعاصر الاستثنائى لديستويفسكى فى ترجمة موللرفان دن بروك Moller van den Bruck.[٦] ينجح أخيرًا موضوع آخر على نحو استثنائى وهو "الجبل"، الذى ولد نوعًا أدبيًا "ألمانيا حصرًا". هذا يتضمن، من بين أشياء أخرى، كل أفلام الدكتور أرنولد فرانك Arnold Franck الذى تخصص فى هذا "المزيج من فؤوس الثلج اللامعة والعواطف المتضخمة". وفى الواقع، وكما يلاحظ سيجفريد كراكاور، فإن "رسالة الجبال التى سعى فرانك إلى أن يجعلها شعبية من خلال مثل هذه اللقطات الفخمة كانت عقيدة كثير من الألمان ذوى الألقاب الأكاديمية، ولبعض من هم بدونها، بمن فيهم قسم من شباب الجامعة. وقبل الحرب العالمية الأولى بوقت طويل، تركت مجموعات من طلاب ميونيخ

العاصمة الكئيبة فى عطلات نهاية الأسبوع متجهه نحو جبال الألب البافارية القريبة، وأطلقوا العنان لعواطفهم (...) لأنهم مشبعين بالحوافز البروميثيوسيه، فإنهم لَيتسلقون واحدة من تلك "الفوهات" الخطيرة، ثم يدخنون غلايينهم على القمة بهدوء، وبكبرياء لا حد لها ينظرون إلى أسفل إلى من أطلقوا عليهم "خنازير الوادى" – هذه الجموع العامية التى لم تقم قط بجهد لترقى بنفسها إلى الذرى الشامخة، (ص١٢١، ١٢٢).

وقد قدم شبنجلر، الذى كان فى موضع جيد ليشعر بهذا التغيير فى المزاج الجماعى بل حتى ليتوقعه، ذكريات دقيقة عن المناخ الأيديولوجى: "يبدأ الفكر الفاوستى فى الشعور بالغثيان من الآلات. إعياء ينتشر، نوع من الرغبة فى تهدئة الصراع ضد الطبيعة. يعود الناس إلى أشكال من الحياة **أبسط وأقرب إلى الطبيعة**، إنهم يمضون وقتهم فى الرياضة بدلا من التجارب التقنية. وتصبح المدن الكبرى ممقوته بالنسبة لهم، ولسوف يسرهم أن يفروا من ضغط **الوقائع التى لا روح فيها** ومن المناخ الفظ البارد للتنظيم التقنى. وأن تلك المواهب المبدعة والقوية على وجه الدقة هى التى تتحول عن **المشاكل العملية والعلوم** وتتحو باتجاه **التأمل المحض**. ويظهر مرة أخرى الإيمان **بالقوى الخفية والنزعة الروحية، والفلسفات الهندية**، وحب **البحث الميتافيزيقى** بصبغة مسيحية أو وثنية، تلك التى كانت جميعها محتقرة

في الفترة الداروينية. إنها روح روما في عصر أغسطس. بسبب التخمة من الحياة، يتخذ البشر ملاذًا لهم من **الحضارة** في أشد مواضع الأرض التي بقيت بدائية، وفي **التشرد**، والانتحار.[٧] ويعرض إرنست ترولتش Ernest Troeltsch في مقال طبع في عام ١٩٢١ نفس الحدس الكلي لمنظومة المواقف هذه، انطلاقا من مسافة أكثر بعدًا، ولذا فهي، وجهة نظر أكثر موضوعية، حيث رسم الملامح الأساسية **لحركة الشباب Jügendbewegung**: رفض التدريب والانضباط، وأيديولوجية النجاح والسلطة، والتعليم الزائف والمرهق الذي تفرضه المدرسة، والنزعة العقلية والرضا الأدبي عن النفس، وما ينتمي إلى "العاصمة الكبرى"، والمصطنع، والمادية والنزعة الشكية، والسلطوية وحكم النقود والمكانة. أضف إلى ذلك أنه يسجل آمال الناس نحو "تركيب فكري، نحو نسق ورؤية كونية (تصور عن العالم) weltanschauung، وأحكام قيمة"، ويسجل الحاجة إلى عفوية مجددة وجوانية، لأرستقراطية ثقافية وروحية جديدة لتواجه العقلانية والتسوية الديمقراطية والخواء الروحي للماركسية. وهو يسجل أيضًا بروز العداء نحو إضفاء طابع رياضي وآلي على كل الفلسفة الأوروبية منذ جاليليو وديكارت، كما يسجل الهجمات ضد النظريات التطورية والوعي النقدي، والمنهجية الدقيقة والتحليل أو البحث صارمي الاتساق.[٨]

لقد ولد الخطاب **الشعبي** VÖlkisch، وهو "رسالة في التعليم والثقافة موجهة إلى جمهور متعلم ومثقف"،[٩] هنا وهناك بغير توقف على حواف النظام الجامعي، في الحلقات العصرية أو المجموعات

الثقافية – المتطفلة على الفن، ثم تجذر في الجامعة، في البداية بين الطلاب والأساتذة الصغار، إلى أن ازدهر لدى الأساتذة أنفسهم، في نهاية عملية جدلية معقدة، كانت مؤلفات هيدجر مرحلة فيها. لقد جرى توسط أثر الأحداث الاقتصادية والسياسية من خلال الأزمة النوعية في المجال الجامعي، والتي تحددت بما يلي: تدفق الطلاب الواسع على الجامعة[١٠] وعدم التيقن من فرص العمل؛ ظهور بروليتاريا جامعية محكوم عليها بأن "تدرس لمن هم تحت مستوى الجامعة" أو أن تحيا على الكفاف على حواف النظام الجامعي (كما في حالة معلم هتلر الروحي د. إيكارت D. Eckart، وقد كان رئيس تحرير معدم لمجلة صغيرة في ميونخ تدعى بالألمانية الفصحى Auf gut Deutsch)، وتدهور الوضع الاقتصادي والاجتماعي للأساتذة بسبب التضخم، وهم غالبًا ما مالوا إلى تبني مواقف محافظة وقومية بل حتى كارهة للأجانب ومعادية للسامية.[١١] وينبغي أن نضيف لكل هذا أثر الطلب على تعليم أكثر عملية، حثت الدولة والصناعة الثقيلة الجامعات عليه، وإن يكن بتوقعات ومقاصد مختلفة، وكذلك أثر النقد الآتي من الأحزاب السياسية التي ضمّنت الإصلاح التعليمي في بياناتها بعد عام ١٩١٩، والتي احتجت على التقاليد الثقافية والروحية الأرستقراطية للجامعات.[١٢]

إن "البروليتاريين الأكاديميين"، أي "هؤلاء الذين حصلوا على شهادة الدكتوراه واضطروا إلى أن يدرّسوا لمن هم تحت مستوى الجامعة بسبب ندرة الكراسي الأستاذية"،[١٣] والعمال الأكاديميين الشباب'، الذين تكاثروا بسبب صيرورة المعاهد العلمية الكبرى مشاريع "رأسمالية دولة"،[١٤] لقد تضخمت صفوف هؤلاء الطلاب

الدائمين الذين سمح لهم منطق نظام الجامعة الألمانية بأن يتجمدوا راكدين - فى وظائف تدريسية أدنى. وهكذا وجد فى قلب نظام الجامعة ذاته، "إنتلجنسيا حرة" لو توفرت فى ظل نظام أشد صرامة لأبعدت إلى المقاهى الأدبية: هؤلاء المثقفون، الممزقون حرفيًا بين المكافآت الروحية والراتب المادى الذى تقدمه الجامعة، كانوا على استعداد مسبق لأن يلعبوا دور **الطليعة** Avant- garde، مبينين ومعلنين المصير المشترك الذى ينتظر السلك الجامعى الذى حكم على امتيازاته الرمزية والاقتصادية بالهلاك.[١٥]

ولا يكاد يثير الدهشة أن ما كان معروفًا حينئذ بوصفه "أزمة الجامعة" قد اقترن بما يسميه ألويس فيشر Aloys Fischer "أزمة السلطات" وإعادة تعريف أسس السلطة الأستاذية. ومعاداة النزعة العقلية، مثلها فى ذلك مثل كل الأشكال اللاعقلانية الصوفية أو الروحانية هى دائمًا، طريقة مُرضية لتحدى المحكمة الأكاديمية وأحكامها. ولكن نزعة معاداة العقلانية عند الطلاب والمدرسين الصغار الذين بدا مستقبلهم مهددًا لم تستطع بذاتها أن تؤدى إلى مساءلة عميقة للمؤسسة التعليمية، ما دامت، كما يلاحظ فيشر، قد هاجمت كل التقاليد العقلية التى رفضت بالفعل من جانب الأساتذة أنفسهم: الوضعية الطبيعية، النفعية إلخ.[١٦] وكان من المؤكد أن يشجع التدهور الموضوعى للموقع النسبى للهيئة الأكاديمية، والأزمة النوعية التى أثرت فى "كليات الآداب"، منذ نهاية القرن التاسع عشر (مع تقدم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وقلب التراتبات الأكاديمية الذى لازمه)، أساتذة الجامعة على أن ينضموا إلى هؤلاء

الذين تباكوا على تدهور الثقافة أو الحضارة الغربية. إن السخط المحافظ الذى نبع بعد عام ١٩١٨ فى صدر الجامعة الألمانية، والذى ازدهر على الشعارات والكليشيهات التى تهاجم "الفردية"، (أو "الأنانية") متهمًا "الاتجاهات النفعية والمادية" وأزمة المعرفة (Krise der wissenshaft) إلخ مدين بلونه السياسى المحافظ والمعادى للديمقراطية إلى حقيقة أنه قد تطور استجابة للهجمات التى شنتها أحزاب اليسار (وتناوبت على الأقل جزئيًا، مع العلوم الاجتماعية، خاصة السوسيولوجيا) ضد التقاليد الأكاديمية والأفكار الأرستقراطية ثقافيا للجامعات الألمانية. يسجل فريتز رينجر Fritz Ringer كل الألفاظ التى عملت بوصفها مؤثرات عاطفية غليظة وأطلقت رؤية كاملة للعالم السياسى: لم يستحضر "التفسخ" (zersetzung) أو "التحلل" (Dekomposition) على سبيل المثال ضعف الروابط الطبيعية، اللاعقلانية، أو الأخلاقية بين البشر فحسب فى "مجتمع صناعى"، وإنما أيضًا التقنيات العقلية المحضة التى ساعدت على تدمير الأسس التقليدية للتماسك الاجتماعى بإخضاعها لتحليل نقدى. وهو يقدم مقتطفات غزيرة من التصريحات المعادية لما هو حداثى، ووضعى، وعلمى، وديمقراطى، إلخ التى روجها الأساتذة الألمان استجابة لهذه الأزمة، التى لم تكن أزمة الثقافة، كما جادلوا، وإنما أزمة رأسمالهم الثقافى الخاص.

> "إننا محاطون من كل الجوانب بمحطمى المعتقدات المدمرين والمنحطين عقليًا، بالتحكمى والذى لا شكل له، بعتو التسوية وآلية عصر الآلة هذا، بالانحلال المنهجى لكل شيء صحى

ونبيل، والاستهزاء بكل شيء قوى وجاد، بالحط من شرف كل شيء إلهى، يعلو بالبشر حينما يؤدون واجبهم تجاهه".(١٧) حين تكدح الجماهير فى الطاحونة اليومية لحياتها كالعبيد أو الكائنات الآلية، بلا روح، بلا فكر، وبآلية..، تبدو كل الأحداث فى الطبيعة أو المجتمع ذات طابع ميكانيكى بضحالة بالنسبة لطريقتهم التقنية والنمطية فى التفكير. وهم يعتقدون (...)، أن كل شيء، مثل منتجات المصنع بالجملة: عادى ومتوسط، كل الأشياء متماثلة ولا يمكن تمييزها إلا بالرقم فقط. ويظنون أنه ليست هناك فروق بين الأعراق، والشعوب، والدول، وليس هناك تراتب للموهبة والإنجاز، فلا تفوق لأحد منها بحيث يسمو على الآخر، ورغم أن أنماط الحياة مختلفة فى الواقع فإنهم يسعون بسبب حسدهم لنبالة المولد، والتعليم والثقافة لخلق عالم متساو تمامًا.(١٨)

وحينما يعتقد المفكر المحترف أنه يحيط بمفاهيمه العالم الاجتماعى مباشرة فإن أفكاره مع ذلك تكون مؤطرة بشكل حتمى عبر شيء ما جرى التفكير فيه قبلاً، وهذا ينطبق على الصحيفة التى راقت لهيجل، أو الكتيبات العصرية التى كتبها صحفيون سياسيون، وكذلك حال أعمال زملائهم المحترفين؛ إنهم يصفون جميعًا نفس العالم الاجتماعى، بالطبع، ولكنهم جميعًا يستعملون أنساقًا من لطف

التعبير معقدة بهذه الدرجة أو تلك لوصفه. إن خطابًا لأكاديميين مثل فرنر زومبارت، إدجارسالين، كارل شميت، أو أوتمار شبان، أو كتاب مقالات مثل موللرفان بروك، أوزفالد شبنجلر،إرنست يونجر، أو إرنست نيكيش، والتنويعات التى لا حصر لها من الأيديولوجية المحافظة أو "الثورى المحافظ"، التى أنتجها الأساتذة الألمان كل يوم فى محاضراتهم، وفى خطاباتهم ومقالاتهم، قدمت لهيدجر، كما قدم هو لهم وكما قدم كل واحد منهم للآخر، موضوعات للتفكير، ولكن من نوع خصوصى للغاية، مادام أنهم (رغم اختلاف نماذج فكرهم وأنماط تعبيرهم)، قد قدموا موضعة رددت صدى مزاجه السياسى الأخلاقى الخاص.

وإذا رغبنا فى أن نبين كل الروابط المعقدة لتشعبات الأفكار الرئيسة والمعجمية التى زود كل واحد منهم الآخر بها معززًا إياه بشكل متبادل لكان علينا أن نقتطف بالجملة من كل مؤلف كتبه هؤلاء الكتاب الذين كانوا الناطقين بلسان **روح العصر Zeitgeist**، الذين تصرفوا بوصفهم متحدثين عن المجموعة كلها وساعدوا بشكل قاطع على تشكيل بنىً عقلية بواسطة خلق موضعة للاستعدادات الجماعية ناجحة بدرجة عالية. إننا نفكر على نحو خاص فى شبنجلر: لقد كثف كتابه الصغير **الإنسان والتقنيات**، الذى كتب فى عام ١٩٣١، المادة الأيديولوجية لكتاب **اضمحلال الغرب**، الذى أصبح مصدرًا مرجعيًا عالميًا بعد طبع مجلده الأول عام ١٩١٨ والثانى عام ١٩٢٢.

إن شجب شبنجلر "النظرية السوقية العقلانية، والليبرالية، والاشتراكية" (الإنسان والتقنيات،

نفس المصدر ص ١٢٥) يتمحور حول نقد "النزعة التفاؤلية المبتذلة"، (ص٣٨) والإيمان بالتقدم التقنى (ص٤٤)، وتفاؤلية التقدم الوردية"، موصوفا بمصطلحات شبه هيدجرية بوصفه هروبًا من حقيقة الوجود الإنسانى بوصفه "الميلاد والتآكل"، و"سرعة الزوال"، (ص ٤٦): ومما له مغزى، أنه يطور فى هذا السياق، وإن فى صيغة أولية، موضوعات الوعى الحاد بالموت (ص٤٦)، والهم "الذى يفترض مسبقًا رؤية عقلية إلى المستقبل، و"انشغالاً بالذى سيكون" (ص٦٦) رائيًا إياها بوصفها الملامح المميزة للوجود الإنسانى. ونقده للعلم الفاوستى (وهو "أسطورة" بسيطة ولكن "مؤسسة" على "فرضية عمل" "تهدف، لا للإحاطة بالعالم ولكشف أسراره وإنما لجعلها خادمًا لغايات معينة، (ص ١٢٧)، والإرادة **الشيطانية** للسيادة على الطبيعة، التى تقود إلى "الإيمان بالتقنية" الذى يعادل "ديانة مادية"، (ص١٣٢) تبلغ ذروتها فى استحضار نبوءة دمار شامل (قننها هيدجر كاتب "ماهية التقانة") عن الهيمنة على الإنسان بواسطة التقانة،(ص ١٣٨) عن "مكننة العالم"، و"حكم الإصطناعى" – "نقيض" العمل اليدوى القديم الجميل لشعب بدائى بسيط لم

يتحلل" (ص ١٤٣) وتحتضر كل الأشياء الحية فى قبضة آلة التنظيم الخانقة. ويتخلل العالم الاصطناعى العالم الطبيعى ويسممه. صارت الحضارة ذاتها آلة تقوم، أو تحاول أن تقوم، بكل شىء بطريقة ميكانيكية. ولم نعد قادرين على التفكير إلا بلغة قوة الحصان الميكانيكى؛ ولا يمكن لنا أن ننظر إلى شلال دون أن نحوله عقليًا إلى طاقة كهربائية، (ص ١٤٤).

تتداخل هذه الفكرة المركزية، بدون منطق ظاهر، مع تمجيد وحشى يقارب النزعة العنصرية (ص ص ٩-١- ١٥٤-١٥٥)، حيث "المقولات الطبيعية" تميز بين القوى والضعيف وبين الذكى والغبى" (ص١٢١) وتترافق مع تأكيد يخلو من تزويق "للتمييز الطبيعى بين المراتب" (ص١٠٦) المؤسس فى البيولوجيا، مثل التضاد بين الأسد والبقرة (ص٦١)، الذى يلاحظ فى "كل حديقة حيوان" (ص٦٢)، و"العبقرية" أو "الموهبة" (ص ١٣٧) التى تقيم تعارضًا بين "الزعماء بالولادة"؛ "الكواسر"؛ "أثرياء بالقدرات" وبين "القطيع الكثيف العدد دائمًا من الزائدين عن الحاجة" (ص١٥٠) "الجمهور" أو الكتلة غير المتمايزة التى لا تزيد عن أن تكون "حثالة سلبية" أدنى من بشر

(ص١٠٥) حاقدة بالضرورة (ص١١٥). وتعتمد الرابطة، التى يوحى بها، الطرح الذى يماثل، بين الفكرة "البيئية"، عن العودة للطبيعة (ص٦٩) والفكرة المراتبية عن "الحق الطبيعى" (ص٦٦) تعتمد بلا ريب على نوع من التلاعب المعتمد على سلسلة من الصور الوهمية عن فكرة **الطبيعة**: حيث يرتكز الاستغلال الأيديولوجى لمشاعر الحنين إلى الريف والضيق من الحضارة المدينية على مطابقة تدليسية بين العودة للطبيعة والعودة للقانون (الحق) الطبيعى، التى يمكن أن تعمل عبر قنوات مختلفة، بوصفها إحياء أو استعادة للعلاقات السحرية ذات النمط الأبوى[*] أو البطريركى،[**] المرتبطة بعالم الفلاح، أو، بشكل أكثر فظاظة، بتأكيد الاختلافات والدوافع الباطنة عامة فى الطبيعة (وخاصة فى الطبيعة **الحيوانية**).

نحن نجد هذين الموضوعين المركزيين مرتبطين، بدرجة أكثر أو أقل اعتباطًا وفقًا لاتجاه الخطاب، مع موضوعات تتصل بها سوسيولوجيا، مثل إدانة المدينة "المضادة تمامًا

(*) سيادة الذكر فى الحياة العائلية. المراجع
(**) سيادة الذكر فى شئون الدولة. المراجع

لما هو طبيعى" والتقسيمات الاجتماعية المصطنعة تمامًا التى طورت هناك (ص ١٢٠-١٢١)؛ واستنكار لهيمنة الفكر، والعقل، والذهن على الحياة والروح، وحياة الروح هناك(ص٩٧-٩٩)؛ وتقدير لـ (" براعة الفراسة")، والكونى والمقاربة الكلية، التى يمكن لها وحدها أن تؤمن وحدة "الحياة"، ضد كل تجزئة تحليلية.(ص ص ٣٩-٤٣)

وقد تكشفت حرفيًا الحقيقة السياسية لهذه الآراء التى تريد أن تكون فلسفية فى البروسية والاشتراكية Preussentum und sozialismus، وهو كراس سياسى صريح طبع عام ١٩٢٠، وقد أخفق فى تدمير سمعة التفكير العميق التى حازها مؤلف اضمحلال الغرب untergang des Abendlands حتى بين الدائرة الأكاديمية. وفيه يطور شبنجلر نظرية عن "الاشتراكية البروسية"، التى يعارض بها "الاشتراكية الإنجليزية" التى تتسم بأنها مادية، وكوسموبوليتانية، وليبرالية: ينبغى على الألمان أن يعودوا إلى تقليد الاشتراكية السلطوية لأزمنة فردريك الثانى، التى كان جوهرها مضادًا لما هو ليبرالى وديمقراطى، والتى أعطت الأولوية للكل على

الفرد، الذى ولد ليطيع. ويرى شبنجلر آثارا لهذا التقليد حتى فى حزب بيبل Bebel الاشتراكى الألمانى و"كتائبه العمالية" بإحساسها شبه العسكرى بالانضباط وتصميمها رابط الجأش، واستعدادها للموت بشجاعة باسم القيم السامية.

لكى نعطى تقييمًا تكوينيًا دقيقًا لمنطق إنتاج هذا الخطاب، يمكن أن نشير إلى إرنست يونجر، الذى طالما أظهر له هيدجر تقديرًا فكريًا عظيمًا. يونجر الذى ألهمته الحرية التى تتمتع بها بعض الأنواع "الأدبية" مثل الصحيفة أو الرواية، التى تجيز وتشجع رعاية "التجربة" "النادرة" أو المتفردة؛ فيقدم استجابته المباشرة دون توسطات "للمواقف البدائية"، وهنا قد نجد جذور **الصور المتوهمة** الأولية لكاتب المقال؛ والمبادىء الخفية لإنشاءاته الذهنية، المضنية غالبًا.[19]

"مع ف ج (فريدريش جورج) فى حديقة الحيوان (...). **فى يوم الأحد هذا الذى ندفع فيه ثمنًا مخفضًا**، مرأى الجماهير ثقيل الوطأة، ولكن لا ينبغى لنا أن ننسى أننا نراهم فى ضوء الإحصائيات البارد"(إ. يونجر، حدائق وشوارع Jardins et routes لصفحات يوميات ١٩٣٩–١٩٤٠ ترجمة عن الألمانية م. تبز، باريس، بلون، ١٩٥١، ص٤٦ التشديد لى). "يومان فى هامبورج. حتى عندما نزور **المدن الكبيرة** بانتظام، فإننا نصدم كل مرة بتفاقم طابعها الآلى، (ص٦٨) "**يشبه المشاهدون الذين يغادرون السينما زحامًا نائمًا استيقظ لتوه**، وحين ندخل **غرفًا طافحة بالموسيقى** الآلية، يساورنا بالأحرى شعور أشبه بشعورنا حين ندخل وكرًا لتدخين **الأفيون**. (نفس المصدر

ص٥١) "تبدو كل **قرون استشعار هذه المدن العملاقة مثل شعرات منتصبة على الرأس. وهى مغوية لتواطؤ شيطانى. نفس المصدر، ص٤٤)، كل ما نحتاجه الآن هو أن ندعو لأوضاع يمكن فيها للنخبة المختارة أن تشعر بتميزها: "إن مقصورات غير المدخنين هى دومًا أقل ازدحامًا من الأقسام الأخرى؛ فالزهد يعطى الإنسان حتى فى أقل تجلياته، مساحة للتنفس"، (ا. يونجر، نفس المصدر، ص٩٠ التشديد لى).**

الآن بعد أن تزودنا بفكرة أولية عن رؤية العالم الاجتماعى التى تبناها هذا "الفوضوى المحافظ"، بطل الحرب العظمى، الذى تربى على سوريل Sorel وشبنجلر Spengler،[20] والذى سوف يمجد الحرب، والتقنية، و"التعبئة العامة"، والذى سوف يبحث عن مفهوم أصيل للحرية فى تراثه الألمانى لا فى مبادىء التنوير Aufklarüng بل فى "مسئولية ألمانية"، ونظام "ألمانى"،[21] والذى سوف يشجب العقلانية والرغبة البرجوازية فى الدعة لكى يحتفل بفن الحياة متصورًا بوصفه فن القتال والموت، يمكن لنا الآن أن نسائل "فلسفته الاجتماعية" كما عبر عنها فى (رسالة المتمرد) Traite du rebelle[22] وهى صياغة أقل طموحًا وإن كانت أكثر جلاءً من أطروحات **كتاب العامل Der Arbeiter**. لقد نظم هذا المؤلف حول مجموعة من التعارضات التى تركز على التناقض بين العامل، الذى يصوره المجاز بطلاً مزعومًا، والمتمرد: فالأول يمثل "المبدأ التقنى"؛ إنه مختزل بواسطة التقنى، والجماعى، والنمطى وصولاً إلى حالة آلية تمامًا"،[23] إنه عبد للتقنية والعلم، للراحة و"المثيرات المتلقاه"،[24] بإيجاز، إنه إنسان غير مميز، "رقم" تنتج مضاعفاته آليًا، وإحصائيًا

بشكل مجرد "الجماهير" أى "القوى الجماعية" لـ"الأعماق الدنيا"، التى يسمح لها زمن المواصلات المدعومة (مخفضة التعريفة) بأن تفيض إلى مناطق كانت محجوزة قبلاً.[٢٥] وفى مواجهة هذا الناتج السلبى لكل محددات "الحضارة التقنية" يوجد **المتمرد**[٢٦] – الشاعر، الفرد المتميز، القائد – الذى جعل "مملكته" (السامية، الرفيعة، إلخ) "حيز الحرية ذاك" "المعروف بالغابة". "اللجوء إلى الغابة"، مجاز خطر لا يقود فقط إلى **ما وراء الدرب المطروق** وإنما أيضًا إلى ما وراء حدود التأمل[٢٧] – وهنا كيف يمكن لنا أن نتفادى التفكير فى كتاب هيدجر **متاهات** Holzwege؟ – الذى يعد بعودة إلى "الوطن الأم"، إلى "منابعنا"، و"جذورنا" إلى "الأسطورة" و"الخفى" إلى "المقدس" و"السرى"[٢٨] إلى حكمة البسيط، وبإيجاز، إلى القوة الأصلية التى يختص بها الإنسان الذى "يستمتع بالخطر"، ويفضل الموت على العبودية الوضيعة.[٢٩] من ناحية، لدينا إذن "عالم الأمن الاجتماعى"،[٣٠] والمساواة، والجماعية، والاشتراكية بتسويتها الهابطة[٣١] وهو عالم وسم عدة مرات بأنه ينتمى "لحدائق الحيوان"،[٣٢] ولدينا من ناحية أخرى، المملكة التى حجزت لـ"نخبة قليلة"[٣٣] لا ترفض أخوة "البسيط" و"المتواضع".[٣٤] وهكذا فإن العلاج الذى يتوجه له يونجر **Jünger** هو عودة[٣٥] ونحن نفهم لماذا استؤنفت هذه الرؤية للعالم الاجتماعى فى فلسفة للزمانية تعارض الزمان الخطى، المتجه للأمام، والتقدمى الذى يؤدى إلى "الكارثة" النهائية للعالم التقنى، باسم زمان دائرى ("يعيد" الساعة إلى الوراء) وهذا هو الرمز الكامل **للثورة المحافظة، لعهد الإعادة أو استرجاع النظام القديم** La Restauration بوصفه إنكارًا للثورة.[٣٦]

وحين نواجه بعالم أيديولوجى أحادى الصوت إلى الحد الذى يكون عصيًا فيه على الأغلب تبين الاختلاف بين المؤلفين المتنوعين – وخاصة أكثرهم شعبية – فإن أول رد فعل طبيعى للمثقف المحترف، الذى تشرب حتمًا بعادات بنيوية، هو أن يرسم "جدولاً" بالتعارضات وثيقة الصلة بالموضوع عند كل مؤلف وكذلك عند كل مجموعة من المؤلفين الذين تجمعهم روابط متماثلة. وسيكون أثر مثل هذا البناء الذهنى الشكلى فى الواقع تدمير المنطق النوعى لهذه العناقيد الأيديولوجية، التى ترتبط (تتمفصل) على مستوى مخططات الإنتاج، أكثر منها على مستوى المنتجات ذاتها. إن الملمح النوعى لمدارات الموضوعات Topiques التى تضفى وحدة موضوعية على تعابير عصر بكامله هو طبيعتها التى تكاد أن تكون غير محددة، التى تجعلها مماثلة للاستقطابات الأساسية التى تشكل بنية الأنظمة الأسطورية: وهناك قليل من الشك فى أنه إذ نسجل كل الاستعمالات التى تجلى فيها التعارض بين الثقافة (Kultur) والحضارة (Zivilisation)، فإن نقطة التقاطع ستكون خاوية بدرجة أكبر أو أقل.[٣٧] وذلك لا يمنع الإدراك العملى من جانبنا لهذا التمييز من إعطائنا حسًا كافيًا بالتوجه السياسى والأخلاقى، يمكننا فى أى حالة بعينها من أن ننتج تعريفات عامة، فضفاضة، ليست قابلة للاستبدال إطلاقًا مع تلك التى تخص مستعملاً آخر، رغم أنها ليست مختلفة كليًا، وبذلك تضفى على كل تعبيرات الحقبة طابع الوحدة هذا الذى يتحدى التحليل المنطقى ولكنه يؤلف أحد العناصر المهمة لتعريف سوسيولوجى للتعاصر.

وهكذا فإن الثقافة، بالنسبة لشبنجلر، هى التى تتعارض مع الحضارة، أى "أشد الحالات اصطناعًا وزيفًا يمكن أن تضطلع بها

الإنسانية"، مثل تعارض المتحرك مع الساكن، والصيرورة مع ما هو ميت ومنقض، (rigor mortis تيبس الموت)، والداخلى مع الخارجى، والعضوى مع الآلى، المتطور طبيعيا مع ما أنشىء اصطناعيا، الغايات مع الوسائل، الروح، الحياة، الغريزة مع العقل والانحطاط. ولا تترابط هذه التعارضات الثنائية الجوهرية، كما نرى، إلا بتدعيم كل منها الأخرى، مثل رصة من أوراق اللعب عبر تماثلات محددة على نحو شديد الغموض. وعلينا أن نحاول فقط أن ننتزع واحدة منها بمفردها حتى يتهاوى الصرح بكامله. وكل مفكر ينتج سلسلته الخاصة، المشتقة من المخططات الذهنية الغليظة والاختيارات العملية المناظرة لها والتى تولدها:[٣٨] باستخدام التناقض التوليدى سواء فى شكله الأولى، مثل شبنجلر، أو فى شكل أكثر إحكاما، غالبا ما يصعب إدراكه، مثل هيدجر الذى يستبدله، بينما يمنحه نفس الوظيفة فى شكل التضاد بين "الفكر الماهوى" والعلوم. وإن مفكرًا بعينه يطور على هذا النحو، فى وضع أو سياق معين، تطبيقات قد تبدو مناقضة للمنطق الصارم، مع ذلك يمكن أن تبرر بلغة المنطق الذى يوائم أزواج التناقضات العملية التى تؤسس أشكال فرض النسق Systématization الجزئية.

إن المبدأ الموحد لـ **روح العصر** zeitgeist هو الرحم الأيديولوجى العام، مصفوفة المخططات العقلية العامة، التى تولد خلف مظهر تنوعها اللانهائى، الأفكار المطروقة، ومجموعات الاستقطابات الأساسية المطابقة لها على نحو تقريبى، والتى تشكل بنى فكر البشر وتنظم رؤاهم للعالم:. وهى – إذ نذكر فقط أشدها أهمية – التعارضات بين الثقافة والحضارة، بين ألمانيا وفرنسا (أو،

فى سياق آخر، إنجلترا)، كنموذج للنزعة الكوسموبوليتانية، بين "المجتمع" (جماعية Gemeinschaft طونيز Tönnies القائمة على روابط الدم) و"الشعب" Völk أو الجماهير المفككة ذريًا؛ بين المراتبية والتسوية، بين **الزعيم** Führer أو **الرايخ** Reich والليبرالية، مع النزعة البرلمانية أو نزعة المسالمة، بين الريف أو الغابة، والمدينة أو المصنع، بين الفلاح أو البطل، والعامل أو صاحب الحانوت، بين الحياة أو الكيان العضوى (organismus)، والتكنولوجيا والآلة التى تنزع الطابع الإنسانى؛ بين الكلى والجزئى أو المنفصل، بين التكامل والتشظى[٣٩] بين الأنطولوجيا والعلم، أو العقلانية الملحدة إلخ.

هذه التعارضات، والمشاكل التى تثيرها ليست سمات خاصة بالأيديولوجيين المحافظين. إنها مغروسة فى صميم بنية مجال الإنتاج الأيديولوجى، حيث نشأت الإشكالية التى اشترك فيها كل مفكرى العصر فى ومن خلال المواقع المتضادة التى ما تفتأ تصنع البنية. وكما يلاحظ هرمان لوبوفيكس Herman Lebovics، فإن للمجال الفرعى الذى يشكله المحافظون الأيديولوجيون يمينا، ويمثله شبنجلر، ويسارا، أو بالأحرى يمينا متطرفا يمثله نيكيش ويونجر، فى مظهرين مختلفين، وإن كانا فى نفس الآن متقاربين ومتضادين، ينطوى كل من اليمين واليسار فى هذا المجال الفرعى المحافظ ضمن المجال الواسع للإنتاج الأيديولوجى، ومنتجاته، كما تشهد على ذلك الإحالة الدائمة لليبرالية والاشتراكية، موسومة على الأقل سلبًا بأثر انتمائها إليه. وهكذا فإن تشاؤم المحافظين بصدد موضوع التقنية، والعلم، والحضارة "التكنولوجية"، إلخ هو المقابل المطلوب بنيويا لـ **التفاؤل**

الذى يطابقه ميير شابيرو Meyer Schapiro بـ"الوهم الإصلاحى" الذى كان منتشرًا بصفة خاصة فى فترة الرخاء القصيرة التى أعقبت الحرب (...) إن التقدم التكنولوجى – فى رفعه مستوى معيشة الناس، وخفضه تكاليف الإسكان والضروريات الأخرى– سوف يحل صراع الطبقات، وسوف يخلق فى التقنيين عادات التخطيط الاقتصادى الكفء على أية حال، وهو ما سوف يفضى إلى انتقال سلمى للاشتراكية".[٤٠] وبصفة أعم، فإن 'فلسفة' الثوريين المحافظين يمكن تحديدها جوهريًا بطريقة سلبية، بوصفها "هجومًا أيديولوجيا على الحداثة وجملة الأفكار والمؤسسات التى تميز حضارتنا الليبرالية والعلمانية والصناعية".[٤١] ويمكن لهذه الفلسفة أن تستخلص مثلها فى ذلك مثل مطبوعة من صورة سلبية (نجاتيف الصورة)، من خصائص خصومها أى: محبى الثقافة الفرنسية، اليهود، التقدميين، الديمقراطيين، العقلانيين، الاشتراكيين، الكوسموبوليتانيين، والمثقفين اليساريين (الذين يلخصهم هاينى Heine)، وتستدعى هذه الخصائص نفيها فى أيديولوجية قومية استهدفت "إحياء **نزعة ألمانية** صوفية وخلق مؤسسات سياسية تجسد وتصون هذا الطابع الأصيل لألمانيا".[٤٢]

إذا كانت المجادلات بين هؤلاء المفكرين، الذين كان محتومًا عليهم أن يرجعوا إلى نفس فضاء الممكنات والذين غالبًا ما كانت عقولهم قد تشكلت بنيويًا بواسطة نفس التعارضات، تتدهور إلى اختلاط كامل قد تقودنا نظرة استعادية للماضى إلى الاعتقاد به – تجاهل الفوارق الدقيقة وتدرجات اللون – فذلك يرجع إلى أن الإنتاج والتلقى يرشدهما دومًا حس التوجه السياسى الأخلاقى الذى يضفى،

خاصة فى فترة أزمة سياسية فاقمتها أزمة الجامعة، على كل كلمة أو موضوع حتى تلك الأقل ارتباطا بالسياسة ظاهريًا، مثل مسألة القياس الكمى فى العلوم أو مشكلة دور التجربة المعاشة L'Erlebnis «التجربة الشخصية» فى المعرفة العلمية – موضعًا لا غموض فيه داخل المجال الأيديولوجى، أى، إذا ما تحدثنا إجمالاً grosso modo، على اليسار أو على اليمين، مع أو **ضد** الحداثة والاشتراكية، والليبرالية، أو النزعة المحافظة.

> يجادل زومبارت، مثله مثل كل المحافظين الذين يتبنون موقفًا فى مسألة القياس الكمى (وقد يكون شبان spann، بمفهومة عن الكلية Ganzheit مثالا)، فى صالح التركيب والكلية ومن ثم فهو معاد للسوسيولوجيا "الغربية" (أى الفرنسية والإنجليزية)، وكذلك كل شىء يتضمن "نزعتها الطبيعية" أى البحث عن القوانين الميكانيكية و"القياس الكمى"، و"الرياضى". وهو يعتقد أن هذا الشكل من المعرفة وعجزه اللامبالى عن أن يتوافق مع ماهية الواقع (wesen)، وهو ما يستهجنه (خاصة حين يمتد إلى نطاق الروح Geist، الذى يعارضه بالسوسيولوجيا "الإنسانية" (أى الألمانية) يتضايف مع تطور العلوم الطبيعية و"اضمحلال" (zersetzung) الثقافة الأوروبية، أى، العلمنة، وانتشار المدن والتحديث، إنه يشجع أيضًا على تطور تصور تقنى للمعرفة،

والفردية، واختفاء "المجتمع" التقليدى. وكما رأينا، فإن التركيبات العملية التى أحدثها الإدراك الاجتماعى قادرة تمامًا على اقتناص التماسك العضوى لمجموعة بكاملها من الحدود (الألفاظ) التى تبدو غير مرتبطة للوهلة الأولى. وهذا التماسك، الذى يوحى بحضور كوكبة (تشكيلة) دلالية بكاملها فى كل عنصر مفرد، يفسر ظهور الشكوك أو الاتهامات التى لاتتكافأ بوضوح مع موضوعها مثل تحذير فيبر weber ضد تلك "الأصنام التى تحتل عبادتها اليوم مكانًا فسيحًا (...) فى كل أركان الشارع وفى كل الدوريات، أى "الشخصية" و"التجربة المعاشة" (Erlebnis).[٤٣]

وبالمثل، فإن المفاهيم الأساسية فى مؤلفات يونجر،[٤٤] جشطالت (شكل كلى Gestalt، نمط Typus، تركيب عضوى Konstruktion، organische، كلى Total، كلية Totalität، اكتمال Ganzheit، تراتب Rangordnung، أولى Elementar، باطنًا innen، تكفى لتحديد موقعها لكل من يعرف طريقها عبر المجال:.الكلية (Ganzheit,Totalität , total, Gestalt)– أى، كل ما لا يمكن أن يدرك إلا حدسيًا فقط (anschaulich)، وغير القابل للاختزال إلى مجموع أجزائه (بالتعارض مع "التراكمى التجميعى" additif) والذى لا يمكن فى النهاية أن يقسم إلى أجزاء ولكنه مؤلف من "أعضاء" متكاملة فى وحدة مفردة على نحو دال – مناقضة مباشرة لمفاهيم مشكوك فى أنها

ذات نزعة وضعية، مثل حاصل جمع، وآلية، وتحليل، بل حتى تركيب، التى نعى عليها رينهولد سيبرج Rheinhold seeberg أنها تعطى الانطباع بأن الواقع متشظٍ ويحتاج إلى إعادة تأليفه. بإيجاز فإن كلمات "كل شئ"، و"كلى"، و"كليه" ليست بحاجة إلى أن تحدد سوى بما يتضاد معها. إن كلمة "كل" Total أو «global» تشتغل كأداة Marqueur وسم أو تمييز وكأداة تعجب exclamatif، يحول كل الكلمات التى يصفها داخل العمود المناسب: هذا هو الحال حين يقول الأساتذة الألمان أنهم يودون أن يُعلموا "كامل" شخصية طلابهم، وحين يعلنون أنهم يفضلون استبصارات "كلية" على التقنيات التحليلية "فحسب" أو حين يتحدثون عن "كل" الأمة (أو إجمالها).[٤٥] وتترافق هذه المصطلحات فى معجم معين ونعنى فى هذه الحالة معجم يونجر، مع كلمات أخرى **متناسقة أيديولوجيًا** (عضوى organische، تراتب Rangordnung، أولى elementar، باطنى innen وكلمات أخرى كثيرة). وهكذا فإن كل فكرة معروضة بوصفها مجموعة من الكلمات والأفكار الرئيسة يربطها تماسك سوسيولوجى محض، مؤسس على حس حدسى بمعانيها السياسية الأخلاقية. هذا الإحساس بالروابط الذى يتحقق فى الممارسة بين المواقع الاجتماعية ومتخذى المواقف، الذى جرى اكتسابه من الممارسة المتواترة فى مجال ما، وهو عامل عام يربط حتى هؤلاء الذين يشغلون مواقع متناقضة، هو أيضًا ما يمكن الناس من أن يكون لديهم "إحساس" مباشر (ويتحقق هذا بطريقة شبه واضحة فى لحظات الأزمة حين تضطر الأيديولوجيات المهنية إلى أن تعبر عن نفسها وحين تضعف مظاهر الاستقلال) بالتضمينات السياسية أو الأخلاقية لمصطلحات اللغات المتخصصة التى جرى

تحييدها فى الظاهر، وملاحظة تلوين كلمات بصبغة محافظة، على سبيل المثال، تلك الكلمات التى تمتلك مظهر التخفيف والتسكين مثل (الاستبصار الحدسى) Shauen (إدراك الماهيات) Wesen Schau (التجربة الشخصية) Erlebnis / Erleben (ما أكثر ما تحدثت حركات الشباب عن (التجربة الجماعية) Bunderlebnis، نوع من (الوجود مع) Mitsein الصوفى) أو إدراك الصلات الخفية بين النزعة الوضعية أو الآلية أو نزعة المساواة أو التقنية، أو مرة أخرى، النزعة النفعية والديمقراطية.[٤٦]

وما من أيديولوجى مفرد يوظف كل المخططات المتاحة، التى لا تنجز لهذا السبب، نفس الوظائف كما لا تمتلك أهمية متساوية فى "الأنساق" المختلفة التى أدخلت فيها. وبهذه الكيفية يكون كل مفكر قادرًا على إنتاج خطاب، من التوليف المتعين للمخططات العامة التى يوظفها، غير قابل للاختزال تمامًا إلى (الخطابات) الأخرى، رغم أنه ليس إلا شكلاً متحولاً من (الخطابات) الأخرى. وأى أيديولوجية مدينة بجزء من تأثيرها لحقيقة أنها دائمًا لا تنشط إلا فى ومن خلال التوزيع الموسيقى للتطبعات habitus المتنوعة التى تولدها: فهذه الأنساق من الاستعدادات، المفردة، التى تناسقت بشكل موضوعى، تحقق وحدتها فى ومن خلال تغاير ألوان وأشكال منتجاتها وهى صيغ متغايرة بسيطة من صيغ أخرى، تشكل دائرة مركزها فى كل مكان وفى لا مكان.

وقد وجد "الثوريون المحافظون"[٤٧] سواء كانوا بورجوازيين استبعدتهم النبالة من المناصب ذات المكانة فى إدارة الدولة، أو

بورجوازيين صغارا أحبطوا فى تطلعاتهم التى أثارها نجاحهم التعليمى، حلا سحريا لتوقعاتهم المتناقضة فى "النهضة الروحية" و"الثورة الألمانية": "الثورة الروحية" التى كان من المفترض أن "تعيد إحياء" الأمة بدون تثوير بنيتها هى التى أتاحت لهؤلاء **المنسلخين من طبقاتهم** déclassés بالفعل أو بالقوة أن يوفقوا بين رغبتهم فى الإبقاء على مركز متميز داخل النظام الاجتماعى والتمرد على النظام الذى ينكر عليهم هذا المركز، مع عدائهم للبورجوازية التى استبعدتهم ومقتهم للثورة الاشتراكية التى هددت كل القيم التى ساعدت على تميزهم عن البروليتاريا. وكان حنينهم النكوصى لإعادة تكامل ترجع الاطمئنان لهم وتدمجهم فى الكلية العضوية لمجتمع زراعى (أو إقطاعى) خاضع لحكم مطلق هو ببساطة نظير الخوف العدائى من أى شيء فى الحاضر ينبيء عن تهديد للمستقبل، سواءٌ أكان هذا التهديد رأسماليا أم ماركسيا؛ إنهم يخافون المادية الرأسمالية للبرجوازية بقدر ما يخافون من العقلانية الملحدة لدى الاشتراكيين. غير أن "الثوريين المحافظين" يضفون على حركتهم احترامها الثقافى بقيامهم أحيانا بإلباس أفكارهم النكوصية لغة مستعارة من الماركسية والتقدم، أو بتبشيرهم بالشوفينية والرجعية فى لغة النزعة الإنسانية. ولابد أن يؤدى ذلك إلى زيادة الالتباس البنيوى لخطابهم ولتأثيره المغوى حتى على الوسط الجامعى.

وهذا الالتباس الذى يسم كامل الأيديولوجية الشعبية völkisch أو (أيديولوجية) "الثوريين المحافظين" هو ما يُمكن مفكرين على شاكلة لاجارد Lagarde، على سبيل المثال، من أن

يغووا أكاديميين ليبراليين، يعترفون مثل إرنست ترولتش Ernst Troeltsch، بالتراث العظيم للمثالية الألمانية، بنظرتها الجمالية البطولية للرجال والأمم، بإيمانها شبه الدينى باللاعقلانى، والخارق للطبيعة، والإلهى، بتمجيدها لـ"العبقرية"، واحتقارها للإنسان الاقتصادى والسياسى، **للرجل، العادى فى وجوده اليومى،** وللثقافة السياسية التى تلائم رغباته ومقتها للحداثة (قارن، شترن، Politics of Cultural Despair، خاصة ص ص ٨٢ -٩٤). ويرى الفيلسوف فرانتس بويم Franz Bohm فى لاجارد Lagarde المدافع الرئيس عن الروح الجرمانية ضد النزعة التفاؤلية والعقلانية الديكارتية (انظر، ف. بوهم،

Anti - Cartesiansmus, Deutsche philosophie im Wieder Stand

ليبزج، ١٩٣٨، ص ص ٢٧٤ وما يليها، اقتبسه شترن، نفس المصدر ص ٩٣ فى حاشيتها). بإيجاز إذا كان العمال كما يلاحظ موسه Mosse جاهلين بالرسالة الثورية المحافظة، فإن البورجوازية المتعلمة كانت متشربة بها.[٤٨] ولا بد أن وضع الأزمة الذى أثر فى الأكاديميين قد

ساعد على إضعاف المقاومة التى رافقت عادة احتقارهم لمكانة كتاب المقالات العصريين.

وهكذا، رغم أن المؤرخين المحترفين قد أبدوا بعض التحفظات على طرائق شبنجلر، فإن الأكثر محافظة من بينهم كانوا مستعدين على الأقل للترحيب بحرارة استنتاجاته. وبمعرفتنا للعداوة البنيوية الأصيلة التى يشعر بها الأكاديميون نحو "المبسطين الشعبيين" فإننا نستطيع أن نتخيل كيف كان من المحتم أن يكون تعاطفهم الأيديولوجي قويا إلى حد أن إدوارد ماير، أكثر مؤرخى العالم القديم شهرة فى زمنه، يكتب:

"لقد وصف شبنجلر بألمعية دقيقة عناصر الانحلال الداخلى هذه (Zersetzung) فى الأقسام التى خصصها من كتابه (اضمحلال الغرب Déclin de l'occident) لنقد وجهات النظر السائدة حاليا، فى الفصول التى عالجت الدولة والسياسة، والديمقراطية والحكومة البرلمانية بآليتها الحزبية القبيحة القائمة على المكائد والدسائس، والصحافة كلية القدرة، وطبيعة الحاضرة (العاصمة) الكبرى (المتروبوليس)، والحياة الاقتصادية، والنقود، والآلات.[٤٩] ونحن

نعرف أن شبنجلر تمتع وسط الأكاديميين الأشد بروزا بسمعة كونه مفكرا، وهى سمعة مازالت باقية (كما يشهد على ذلك على سبيل المثال التقدير العميق، الذى أبداه هانس جورج جادامر Gadamer، أثناء مراجعته لكتابى **الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر** Die politische Ontologie Martin Heideggers نحو "الخيال الاستثنائى والقدرة على التركيب التى أبداها شبنجلر فى بحثه الفريد").[٥٠] أما بالنسبة لهيدجر، الذى يلتقط عددا من الأفكار الرئيسة لشبنجلر، غير أنه يقوم بتلطيف عباراتها باستعمال الكناية (وظيفة الكلاب والحمير عند هراقليطس شذرة رقم ٩٧، التى فسرت، ضمن شذرات أخرى فى **مدخل إلى الميتافيزيقيا** تأخذ مكان الأسد والبقرة عند شبنجلر)، ونحن نعلم أنه ذكر فى مناسبات متعددة الأهمية التى أولاها لأفكار يونجر. وفى مقال أهداه إلى يونجر، الذى تطورت معرفته به حتى تبادلا المراسلات، يكتب هيدجر: شرحت كتاب العامل Der Arbeiter فى شتاء عام ١٩٣٩ حتى عام ١٩٤٠، فى حلقة صغيرة من أساتذة الجامعة. وكانوا مندهشين من أن مثل هذا الكتاب ذى الرؤية الثاقبة كان متاحًا لسنوات وأن أحدًا لم يقم

بعد بمحاولة تحريك بصره بحرية نحو منظور العامل Der Arbeiter وأن يقوم بقدر من التفكير الشامل، (م. هيدجر، "إسهام فى مسألة الوجود" قضايا/ الأول، باريس، جاليمار، ١٩٦٨، ص٢٠٥).[٥١]

إن الالتباس البنيوى **لفكر** لكونه نتاج رفض مزدوج سيؤدى منطقيا إلى مفهوم مدمر لذاته، "لثورة محافظة" هو التباس منقوش فى البنية التوليدية التى فى مبدئه، أى فى ذلك الجهد اليائس لتجاوز مجموعة من التعارضات التى لا تقهر عبر نوع من الهروب المتسرع، سواء كان بطوليًا أم صوفيا: وليس مصادفة أن الكتاب الذى بشر فيه موللر فان دون بروخ Moller van den Bruch، وهو واحد من أنبياء "المحافظة الثورية"، بإعادة اتحاد صوفيه بين مثال الماضى الجرمانى ومثال ألمانيا المستقبل، ومعها رفض المجتمع البورجوازى والاقتصاد البورجوازى والعودة إلى السياسة المشتركية فى تمثيل الطوائف المهنية Corporatisme، قد سمى أولا "الطريق الثالث"، ثم بعدئذ الرايخ الثالث. إن استراتيجية "الطريق الثالث"، التى تعبر فى النظام الأيديولوجى عن المركز الموضوعى الذى يشغله المؤلفون فى البنية الاجتماعية، يولد، عند تطبيقه على مجالات مختلفة، أنواعا متماثلة من الخطاب. ويكشف شبنجلر عن هذه البنية التوليدية بكل وضوحها: حين يبحث فى طبيعة ما هو تقنى، فإنه يقابل بين نوعين من التفسيرات، الأول يتضمن المثاليين والأيديولوجيين "الأخلاف المتأخرين لكلاسيكية زمن جوته"، الذين اعتبروا ما هو

تقنى "أدنى" من "الثقافة"، والذين يعاملون الأدب والفن بوصفهما القيمة القصوى، الثانى يتضمن "المادية وهى فى جوهرها نتاج إنجليزى وقد كانت الطراز (العصرى) لأنصاف المتعلمين خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وفلسفة الصحافة الليبرالية والاجتماعات الجماهيرية الراديكالية، والكتاب الماركسيين والاجتماعيين الأخلاقيين الذين اعتبروا أنفسهم مفكرين وعرافين".[٥٢] بالنسبة إليه يؤسس شبنجلر إشكالياته عن التكنولوجيا بشكل متماثل تمامًا مع (المجال) الذى يوجه اختياراته السياسية، أى، التناقض بين الليبرالية والاشتراكية، الذى "يتجاوزه" عبر سلسلة من النقائض شديدة الهيدجرية: وهو يقول فى مكان ما إن "الماركسية هى رأسمالية العمال". و"بالتناوب"، فى استراتيجية يشارك فيها نيكيش وبعض الآخرين، فإنه يطابق الفضائل البروسية التى تتسم بالنزعة السلطوية، والطاعة، والتضامن القومى مع تلك التى تتطلبها الاشتراكية، أو مرة أخرى، مثل يونجر، فإنه يجادل بأن كل واحد – من منظم المشروع إلى العامل اليدوى – هو عامل.

كما أن فكر زومبارت ينتظم أيضًا حول مفاهيم استراتيجية الطريق الثالث، التى تستهدف تجنب الزوج المتناقض، الرأسمالية والاشتراكية؛ فالاشتراكية الماركسية هى فى آن معًا ثورية للغاية ومحافظة للغاية لأنها لا تعارض تطور الصناعة ولا قيم المجتمع الصناعى، وبقدر ما ترفض شكل وليس جوهر الحضارة الحديثة فإنها تمثل ضربًا متفسخًا من الاشتراكية.[٥٣] وهذا بمنزلة قلب هذا النوع من الراديكالية المضللة: تقرن ما بين الكراهية الأشد عنفا للصناعة

والتكنولوجيا وأشد أنواع النخبوية تصلبا وأعظم احتقارًا للجماهير وفظاظة، وهو يستهدف أن يستبدل "ديانته الحقه" بنظرية الصراع الطبقى، التى باختزالها الإنسان إلى مستوى الخنزير (Shweinhund) تعرض أرواح الجماهير للخطر وتشكل عقبة أمام التطور المتناغم للحياة الاجتماعية.[٥٤] ويصل نيكيش، الممثل الرئيس لـ"البولشفية القومية" إلى نتائج مشابهة لما وصل إليه شبنجلر، وإن بدءا من استراتيجيات متناقضة افتراضيًا، ما دام يعتمد على القومية، والنزعة العسكرية وعبادة البطولة ليجذب الطبقة الوسطى إلى الثورة: إذ يطابق بين الطبقة والأمة، يجعل نيكيش من العامل الألمانى "جندى الدولة" الذى يجب أن يظهر كل الفضائل البروسية العظيمة، أى الطاعة، والنظام، والتضحية بالذات، إلخ.

ونجد متابعة لمنطق مشابه للغاية لما فى كتاب العامل Der Arbeiter الذى كتبه إرنست يونجر، فبرغم ارتباطاته مع نيكيش (كمشارك فى تحرير صحيفتهWiederStand) فإنه يمثل المتحدث المثقف باسم الثوريين المحافظين، الذى يروج نظرياتهم العنصرية.[٥٥] وهو يتوخى أن يتجاوز البديلين: الاشتراكية والديمقراطية كما صيغ بصفة جوهرية من قبل زومبارت: فمن جانب لدينا الديمقراطية الليبرالية، التى تتحدد بوصفها الفردية، وفوضاها السيكولوجية والاجتماعية، وترى بوصفها حكم البورجوازى "الذى لا علاقة له بالكلية"، والذى يختار الرفاهية والسلامة بوصفهما قيمه العليا، وفى أقصى الجانب الآخر لدينا الاشتراكية، وهى غير قادرة على تحقيق نظام جديد، فهى نتاج لإسقاط النماذج البورجوازية على

الحركة العمالية، أى "الجماهير"، الشكل الاجتماعى "الذى يتصور الفرد فى إطاره". ولا يمكن تجاوز هذا التناحر إلا بتدشين نظام جديد مؤسس على "خطة العمل" أو عمل مخطط، وبفضله (سيحكم النسل (النمط) الجديد للعامل" Arbiter) التكنولوجيا من خلال نزعته التقنية الأسمى.

> إن "النسل (النمط) الجديد للعامل"، بتجاوزه كلا من البورجوازى والبروليتارى" ستقهر داخله القيم الفردية، وكذلك أيضًا قيم الجماهير"، ولاصلة له بالعامل الواقعى، كما سيقول راوشنيج Raushnigg وقد صُور بكل ألوان التحيز الطبقى، فمملكته هى (مملكة) "البناء العضوى" التى لا صلة لها بـ"الجماهير" "الآلية". إنه لمن العسير بدرجة أو بأخرى إعطاء تقويم تحليلى لهذه الميثولوجيا الضبابية، التى تستخدم وجهات نظر "الثورة المحافظة" للتوفيق بين الأضداد Conciliatio oppositorum، الأمر الذى يتيح النفاذ إلى اجتماع كل شيء فى آن معا؛ الانضباط البروسى والجدارة الفردية، النزعة السلطوية والنزعة الشعبية، العصر الآلى والفروسية البطولية، تقسيم العمل والكلية العضوية. إن العامل، فى دوره كبطل حديث، مواجه بـ"ساحة العمل" حيث "ينشأ الطلب على الحرية فى هيئة الطلب على العمل"، وحيث إن

"للحرية خاصية وجودية"، فهو على صلة وثيقة بـ"البدائى" (بمعنى العنصر الطبيعى الأصلى") وهو قادر من ثم على أن يجد سبيلا إلى "حياة موحدة"؛ فلم تفسده الثقافة، وهو موضوع فى شروط وجود، تشبه تلك التى توجد فى ميدان المعركة، التى تدعو إلى مساءلة التمايزات بين الفرد والجماهير، وكذلك تلك التى تتعلق بـ"المرتبة" الاجتماعية، إنه هو الذى يوظف التقنية، التى تمثل فى حد ذاتها أداة محايدة. كل هذا يجعله مهيأً مسبقا إلى أن يفرض نظاما اجتماعيا جديدا ذا طبيعة عسكرية، صيغة تعسة بروسية من التكنوقراطية البطولية التى حلم بها مارينيتى Marinetti والمستقبليون الإيطاليون: "تجد فى المفهوم البروسى للواجب ميلا نحو البدائى، كما يشهد على ذلك إيقاع المارشات العسكرية، وعقوبة الموت لورثة العرش، والمعارك الجليلة التى جرى كسبها بفضل ولاء الأرستقراطية وجنودها المدربين. لذا فالعامل هو الوارث الوحيد الممكن للروح البروسية، الذى لا يستبعد "البدائى" وإنما ينطوى عليه، لقد درس فى مدرسة الفوضوية، ويعرف كيف يقطع الروابط التقليدية، وهكذا فإنه مجبر على تنفيذ إرادته فى الحرية فى عصر جديد، فى ميدان جديد

وبواسطة أرستقراطية جديدة.[٥٦] وبإيجاز، يعتمد الحل هنا على شفاء المرض بالمرض، أى بأن نلتمس فى التكنولوجيا وفى ذلك النتاج المجرد للتقنية،أى العامل الذى تصالح مع نفسه فى الدولة الشمولية، مبدأ السيطرة على التكنولوجيا.[٥٧] ومن ناحية أخرى، سوف يتيح الفضاء التقنى كليًا سيطرة كلية، ومن ناحية أخرى، فإن مثل هذه الهيمنة وحدها هى التى سوف تخلصنا من التقنى كليًا.[٥٨] ونحصل على حل النقيضة بدفعها إلى حدها الأقصى: يحل التوتر المدفوع إلى حده الأقصى، كما فى الفكر الصوفى، بواسطة عكس كامل للقضية إلى نقيضها. إنه نفس المنطق السحرى لاقتران الأضداد الذى يقود هذه الجماعة الهامشية المتطرفة من المحافظين الثوريين إلى فكرة الزعيم، التى تدمج حالة نقيضة متطرفة يفترض أن تحل، بصهر عبادة البطل فى حركة جماهيرية. يستدعى هذا إلى الذهن قصيدة كتبها ستيفان جورج Stephan George (واحد آخر من معلمى هيدجر الروحيين) بعنوان الجبل Algabal: والجبل Algabal، هو رمز إعادة تجديد رؤيوية، إنه قائد عدمى رقيق، ومع ذلك قاسٍ يعيش فى قصور اصطناعية ويرتكب،

بسبب الملل، أعمالا شديدة القسوة يأمل فى أن تتمخض عن إعادة تجديد عبر أثرها الصادم العنيف.[٥٩] وفى تطور منطقى مشابه لما ذكرناه، تجمع نزعة يونجر الشعبية الحافلة بالتوهمات، بإنكارها الخيالى للماركسية، بين عبادة الشعب (Volk) وكراهة أرستقراطية "للجماهير"، بتبديل مظهرها وتحويلها إلى وحدة عضوية؛ وهو يتجاوز رعب الرتابة التى لا اسم لها والإطراء الخاوى المكتوب على وجوه كل العمال،[٦٠] بواسطة هذا التحقق الكامل للتماثل الخاوى للتعبئة العسكرية: يتحرر العامل من "الانسلاب" (كما تفسره حركة الشباب) وهو ما يعنى تحريره من الحرية بجعله منسلبًا بصيرورتة منطويا فى شخص الزعيم.[٦١]

وأوضح إشارة إلى ما يعنيه هيدجر هو اعترافه ليونجر بأن "المسألة حول التقنية" تدين بتقدمها الثابت إلى الأوصاف الواردة فى كتاب العامل.[٦٢] واتفاقهما الأيديولوجى حول هذا الموضوع كامل، كما يشهد على ذلك مقتطف من خطاب ألقاه هيدجر خلال الفترة التى قضاها كعميد جامعة فى ٣٠ أكتوبر ١٩٣٣ حيث قال: "إن المعرفة وامتلاك المعرفة، كما تفهم الاشتراكية القومية هذه الكلمات، **لا تقسم إلى طبقات**، وإنما تربط وتوحد الشعب والجماعات الاجتماعية والمهنية فى إرادة واحدة عظيمة للدولة. وهكذا فإن كلمات مثل

"المعرفة" و"العلم"، "العامل" و"العمل" أيضا، قد اكتسبت معنى آخر متحولا **وصوتا جديدا**. "العامل" **ليس، كما زعمت الماركسية،** مجرد موضوع للاستغلال، وليس الموقف العمالى (Der Arbeiterstand) موقف طبقة من المحرومين من الحقوق (Die Klasse der Enterbten) الذين يتكتلون بهدف الصراع الطبقى الشامل،[٦٣] وما وراء هذا التطابق الحرفى تقريبا مع هيدجر بشأن واحدة من النقاط الرئيسية فى "الفلسفة السياسية" التى طورت فى كتاب **العامل**، وهى فى موقع القلب من الأنطولوجيا الهيدجرية، رؤيته للوجود والزمان، وللحرية والعدم التى تجد تعبيرا عنها وإن ضمنيا على الأقل فى صورة التعبير الميتافيزيقى والسياسى فى **العامل**، أى فى شكل يتيح لنا أن نلمح بدقة أساسها السياسى. وهكذا فإن هيدجر يعيد اقتفاء المراحل ذاتها للطريق اليونجرى حين يؤكد أنه فى "ذروة الخطر" نكتشف على غير ما كنا نتوقع حقيقة أن "وجود التكنولوجيا يضمر فى ذاته ما لا نشك فيه إلا قليلا، أى الظهور المحتمل لقوة منقذة"، أو مرة أخرى، باتباع نفس المنطق، إنه تحقق جوهر الميتافيزيقا فى جوهر التكنولوجيا، والإنجاز الأقصى لميتافيزيقا إرادة القوة هو الذى يمكن من التغلب على الميتافيزيقا.[٦٤] إن هدف العدمية اليونجرية التى تقدم نفسها بوصفها تمردا على الانحلال الأوروبى هو استبدال الفعل بالتأمل وإعطاء الأولوية للتصميم على فعل الاختيار على الغاية التى جرى اختيارها، وفى النهاية، تفضيل إرادة الإرادة، بتعبير هيدجر، على إرادة القوة. وكانت نزعة يونجر الجمالية القتالية تلهمها بصفة أساسية كراهية الضعف وعدم التصميم، وعدم اليقين المدمر للذات عند العقل الاستدلالى (البرهانى) La raison raisonnant، وأيضا الهوة بين

الكلمات والواقع والمحسوس الحسى. ورغم أنه يربط (بمفصل) عدميته المعادية للعقلانية بالقوى الاجتماعية التى أدت إلى نشوء الاشتراكية القومية (النازية) بطريقة أشد فظاظة وغلظة ومن ثم أشد وضوحا، من بروفسور الفلسفة الألمانى (واسع المعرفة)، فإنه ينضم إلى مؤلف **الوجود والزمان** فى هذا التفضيل الواقعى للمخاطرة، والخطر، الذى يحرض الناس على أن يتخذوا موقفا متطرفا حيث يقدرون الحرية فى لحظة تدميرها، وينهضون بمسئولياتهم بتجريب العنف البدائى (الأولى) للهنا والآن: هنا الفوضى (رفض النظام الحاكم) هى محك ما لا يقبل تدميرا، الذى يشعر بلذة اختبار نفسه فى مواجهة العدم، ففى مغازلة الإفناء، يقوى المرء نفسه ويجرب حريته، كما يلعب المرء بالنار. وليس التطور التاريخى أكثر من نوع من الفراغ الدينامى، عدم فى حركة، حركة من لا شىء إلى لا شىء؛ متموقع "فيما وراء القيم" و"لا خصائص له". فالأمر يدور على "العبور إلى ما وراء النقطة التى يبدو فيها العدم (das nichts) مرغوبا فيه أكثر من أى شىء يضمر أدنى أثر للشك" ومن ثم الانضمام إلى "جماعية للروح أكثر بدائية"، "عرق أصلى"، لم يظهر بعد كذات (كفاعل) لمهمته التاريخية وهو من ثم مستعد لرسالات جديدة.[٦٥] ويمكن للقومية، بتمجيدها العرق الألمانى وبطموحاتها الإمبريالية، أن تتكلم اللغة السياسية أو شبه السياسية للتصميم والسيادة، الأمر والطاعة، وقوة الإرادة، والدم والموت، والإبادة، باعتبارها كيفيات التعبئة الشاملة، ولكن يمكن لها أيضا، كما عند هيدجر، أن تتكلم اللغة الميتافيزيقية أو شبه الميتافيزيقية لإرادة القوة كإرادة إرادة، كتوكيد للإرادة الموضوعة لا فى خدمة أية غايات، وإنما لتجاوز الذات، أو

مرة أخرى، لغة المواجهة الحازمة للموت بوصفها تجربة أصيلة للحرية.

كما تتجلى عند يونجر، توهمات وشعارات العدمية السياسية تحت عباءة اللغة النيتشوية، بينما تخضع العدمية السياسية عند هيدجر، والتراث النيتشوى ذاته، فضلاً عن النص الشائع "الثورى المحافظ"، لليونجريين والشبنجلريين، لمتطلبات التأملات الأنطولوجية لقارىء ما قبل السقراطيين، وأرسطو، واللاهوتيين المسيحيين، وبطريقة يبدو بها أن البحث المنفرد للمفكر الأصيل لا صلة له بالتنظير الانتهازى لمحارب سئم خوض المعارك الصغيرة. إن الحدود هى تلك التى تفصل الشخص العادى عن المحترف، الذى يعرف ما يتعين عليه أن يقول، لأنه يعرف فى الممارسة على الأقل الساحة التى سيكون على خطابه أن يقاتل فيها من أجل فضاء للتنفس، أى، **مجال المواقف الممكنة فى تزامنها**، وهو المجال الذى بالنسبة له سيتحدد موقعه سلبًا وتفاضليًا. إن معرفته بفضاء الإمكانيات هى التى تمكنه من أن "يتنبأ بالاعتراضات"، أى أن يستبق الدلالة والقيمة التى سوف تنسب لموقف معين، بالاعتماد على التصنيفات السائدة، وأن يقوض مقدمًا أى تفسير غير مقبول: وهنا تتطابق "الدلالة الفلسفية" والمعنى الفلسفى مع التمكن العملى أو الواعى من العلامات الاصطلاحية التى تشكل بنية الفضاء الفلسفى، وتتيح للمحترفين أن **يبعدوا** أنفسهم عن المواقع التى سبق تخصيصها، وأن **يتنصلوا** من أى شىء يحتمل أن يعزى لهم (يتنصل هيدجر من أى قصد تشاؤمى) وبإيجاز، أى لتأكيد **اختلافهم** فى ومن خلال شكل أضفيت عليه كل العلامات الضرورية لتجعله شكلاً **معترفًا به**. إن نسق تفكير معترف

به اجتماعيا بوصفه فلسفيا هو نسق تفكير يتضمن الإحالة إلى مجال المواقف الفلسفية، وتمكنا واعيا بدرجة معقولة من حقيقة الموقع الذى يشغله هو نفسه فى هذا المجال. وهكذا يتعارض الفيلسوف المحترف مع الفيلسوف الساذج"، وهو مثل "الرسام البدائى الفطرى" فى مجال الفن، لا يفهم حقا ماذا يفعل أو يقول، لأنه جاهل بالتاريخ النوعى الذى يعد المجال الفلسفى نتيجته، التاريخ النوعى المندمج فى مواقع مؤسسية اجتماعية، والمندرج فى إشكالياته النوعية بلغة فضاء مواقف ممكنة لشاغلى المواقع المختلفة، لذلك يقدم غير المحترف فكرًا غليظًا، قدر له، كما كان **العامل** Der Arbeiter بالنسبة لهيدجر، أن يصبح المادة الخام للتأملات العارفة عند المحترف الحقيقى، القادر بوصفه كذلك على أن يعين حدود **المشكلة** التى يعالجها الرجل العادى دون دراية. وقد يحدث حتى أن يكون الأخير جاهلاً تمامًا بقواعد اللعبة الأساسية بحيث يصبح موضوعًا لفكاهة أو لسخرية المفكرين المحترفين. وهكذا حين يقترف ج. إ. مور G.E Moore نوعًا من المفارقة الزمانية تكمن فى أخذه النزعة الشكية على محمل الجد مناقشًا هذه المشكلة كما لو كان كانط Kant (بتمييزه بين الترانسندنتالى "ما يسبق التجربة ويجعلها ممكنة" والتجريبى) لم يوجد قط. من ثم فهو يعلّق هذا النوع من تعليق المعتقد العادى الذى يعين بصرامة المعتقد الفلسفى، وبذلك يصبح معرضًا للحكم عليه بأشد الأحكام التى يمكن أن يطلقها الفلاسفة فظاعة، مهما يكن إسهابهم فى التبشير بفضائل السذاجة المحسوبة بحثًا عن العودة للقيم الأصلية: "مور Moore غر ساذج بينما سكستوس Sextus بسيط برئ،"[٦٦] (قد نلاحظ عرضًا، أن هذه هى الاستراتيجية التى يستخدمها الفلاسفة

بعفوية ضد أى تساؤل مؤسس على "الحس المشترك" أو ضد اى تموضع علمى للافتراضات المسبقة المتأصلة فى الانتماء لمجال فلسفى، أى، الحالات والمواقف العقلية الملائمة التى يستلزمها هذا الفضاء الاجتماعى حيث إنها تصوغ بدقة قواعد الإيمان باللعبة الفلسفية (illusio).

وقد نفترض أن فيلسوفا ماهرًا فى مهنته مهارة هيدجر يعرف ماذا يفعل حين يختار يونجر كموضوع لإمعان الفكر (الجماعى والعمومى خاصة): لقد سأل يونجر الأسئلة (السياسية) الوحيدة التى وافق هيدجر على أن يجيب عنها، الأسئلة (السياسية) الوحيدة التى **جعلها أسئلته** مقابل **إعادة ترجمتها**، وهذا يمكننا من أن ندرس آليات نمط التفكير الفلسفى. يفترض التحويل الذى يجريه من فضاء عقلى (واجتماعى) إلى (فضاء) آخر فصلا جذريًا مقارنا بما سمى، فى مجال آخر، فصلاً معرفيًا "أو قطيعة معرفية". الحدود بين السياسة والفلسفة هى عتبه أنطولوجية حقيقية: فالأفكار التى ترتبط بالتجربة العملية، وتجربة الحياة اليومية، والكلمات التى تشير إليها (هى فى الأغلب متماثلة) تمر بتحويل جذرى يجعلها بالكاد قابلة لأن تتعرف عليها عيون هؤلاء الذين وافقوا على القيام بالقفزة السحرية إلى مجال آخر. ولذا لا شك فى أن جان ميشيل بالمييه Jean-Michel Palmier يعبر عن الرأى الشائع عند المعلقين حين يكتب: "من الصعب ألا نندهش من الأهمية التى أولاها هيدجر لهذا الكتاب (العامل)."[٦٧] إن السيمياء الفلسفية (مثل السيمياء الرياضية عندما تحول سرعة فعلية إلى مشتق لدالة فى معادلة أو مساحة إلى عدد صحيح، أو السيمياء القضائية حين تحول مشاجرة أو نزاعا إلى محاكمة) metabasis eis

allo gen هى الانتقال لنظام آخر بالمعنى المقصود عند باسكال، وهو ما لا ينفصل عن metanoia، (التحول العقلى الجذرى)، فتغير الفضاء الاجتماعى يفترض تغيرا فى الفضاء العقلى.

وهكذا فإننا قادرون على أن نفسر لم لا يقوم الفيلسوف، الذى تتقوم حرفته فى أن يسأل أسئلة، وخاصة تلك الأسئلة التى تجعلها الحكمة المتلقاة لعالم الحياة اليومية مستحيلة وبالتعريف فى أن يسأل ولا يجيب أبدا عن أسئلة "ساذجة"، أى تلك الأسئلة غير المرتبطة بموضوع البحث، من وجهة نظره، ومنها على سبيل المثال، تلك الاستفهامات القائمة على الحس المشترك التى قد تكون لدى الناس عن أسئلته الفلسفية (حول وجود العالم الخارجى، وحول وجود الآخرين،الخ)، وخاصة تلك الأسئلة التى قد يرغب السوسيولوجيين فى مدها استدلالا من فضائهم العقلى والاجتماعى الخاص لكى يطبقوها على الفيلسوف، مثل تلك الأسئلة التى قد ندعوها "سياسية" أى التى هى صراحة، ومن ثم "سياسية" بسذاجة. ولكن الفيلسوف لا يمكن أن يجيب إلا عن الأسئلة الفلسفية، أى عن تلك الأسئلة التى توضع أمامه، أو التى يسأل نفسه عنها، فى اللغة الوحيدة التى يراها وثيقة الصلة بالموضوع، أى اللغة الفلسفية، وهى التى يستطيع الإجابة عنها فقط (فى الممارسة كما فى النظرية) بعد أن يكون قد أعاد ترجمتها إلى أسلوب تعبيره الخاص. ومع ذلك لا ينبغى أن نرتكب خطأ تفسير هذا التعليق بوصفه هجومًا فى قول موجز مأثور يشنه رجل أخلاق يدفعه مزاج نقدى. وهذا الموقف المتباعد يفرض نفسه بطريقة شديدة العموم بوصفه الحل الواضح لمن يرغب فى أن يكون مقبولا فى عالم يتسم بالتبحر، أى، أن يُعترف به كمشارك شرعى

ومن باب أولى، أن ينجح فيه، ويبدو هذا الموقع واضحًا بذاته لمن تزود مسبقا **بالتطبع** habitus الملائم، أى المكيف مقدمًا للضرورة البنيوية للمجال والمستعد لقبول الافتراضات المتضمنة موضوعيا بواسطة القانون الأساسى للمجال، دون أن يكون واعيًا بها على الأغلب.

وبإيجاز، يجب ألا نتوقع أن يعبر الفيلسوف عن ذاته بشكل فج، مستخدمًا لغة السياسة الفظة، ويتعين علينا أن نقرأ ما بين سطور تعليق هيدجر على نص يونجر: ينتمى "العامل" لطور "العدمية الفعالة" (نيتشه). ويتألف تأثير هذا العمل كما يتألف أيضًا تحت شكل معدل لوظيفته – فى حقيقة أنه يجعل "طابع العمل الكلى"، لكل الواقع مرئيا، من وجهة نظر العامل"، وبعد صفحتين تاليتين: على أى حال، لم تعد الرؤية والأفق اللذان يرشدان الوصف أو لم يعودا بعد محددين بتوافق كما كانا قبلاً. لأنك لم تعد تشارك الآن فى فعل العدمية الفعالة، الذى سبق وأن فكر فيه أيضًا فى كتاب **العامل** بالمعنى المقصود عند نيتشه فى الاتجاه نحو تجاوز ما. على أى حال "عدم المشاركة"، لا يعنى على الإطلاق الوقوف "خارج" النزعة العدمية بالفعل، خاصة عندما لا يكون جوهر النزعة العدمية عدميًا ويكون تاريخ هذا الجوهر أقدم غير إنه يبقى أحدث من المراحل "التاريخية" القابلة لتعيين الأشكال المختلفة للنزعة العدمية. إن ما يجرى الإيحاء به عبر هذه المعانى الإضافية هو مشكلة النزعة الشمولية (التوتاليتارية)، والدولة الشمولية، التى تتمكن من استخدام التكنولوجيا، كوسيلة وسيطة لفرض هيمنتها على كامل الوجود، حيث لا تزال مطروحة للتساؤل، حتى عندما شارف هذا الشكل النوعى من العدمية على نهايته تاريخيًا.

ونستطيع أن نتتبع بقية الحجة بشكل أكثر سهولة: ما من أحد نافذ البصيرة لا يزال ينكر اليوم أن النزعة العدمية فى أشكالها الأكثر تنوعًا والأكثر خفاء هى "الحالة العادية للإنسان". وأفضل الأدلة على ذلك هى الهجمات الرجعية التى أعيد تنشيطها ضد العدمية على وجه الحصر، التى، تستبدل الدخول فى مناقشة مع جوهرها، بجهد لاستعادة الزمن القديم الطيب. إنها تبحث عن الخلاص فى الفرار، أى الفرار مما لا يريدون أن يروه: إشكالية الوضع الميتافيزيقى للإنسان. ونفس الموقف الهروبى ملح أيضًا حيث هجرت الميتافيزيقا بوضوح وحل مكانها المنطق والسوسيولوجيا، والسيكولوجيا؛[٦٨] وقد نقرأ هنا أيضا أن الدولة الشمولية والعلم الحديث يؤلفان "العواقب اللازمة للانتشار الأساسى للتكنولوجيا" وأنه – مع دفع القلب بعيدًا– فإن الفكر الحق الوحيد غير الرجعى هو ذلك الذى يواجه النازية لكى يتأمل "بحسم" فى جوهرها بدلاً من أن يهرب منها. وكان هذا هو أيضًا معنى الجملة الشهيرة فى **مدخل إلى الميتافيزيقا** الذى ألقى فى دورة محاضرات فى عام ١٩٣٥، ونشر غير منقح فى عام ١٩٥٣، حول الحقيقة الداخلية وعظمة "الاشتراكية القومية"، أى المواجهة بين "التكنولوجيا العالمية" و"الإنسان الحديث".[٦٩] وهناك خط واضح يجرى من الأرستقراطية المكبوتة فى كتاب **الوجود والزمان** إلى التمثل الفلسفى للنازية، الذى يصير بشكل مبتذل تجليًا متشنجا لإحدى مراحل تطور ماهية التقنية. وقد كان يونجر فى وضع جيد لقراءة ما بين سطور إعادة التقييم دون تنكر لمسار يشارك فيه هيدجر بدرجة كبيرة، حتى بما فيها عجزه عن أن يحمل مسئولية صارمة عن عواقب الدعوة إلى المسئولية.[٧٠] وتؤلف العدمية النازية، بوصفها

محاولة بطولية لتجاوز الحدود، وفق طراز يونجرى، ولتجاوز تلك العدمية التى تمثل تلك المحاولة شكلها المتطرف، التوكيد النهائى للاختلاف الأنطولوجى: وكل ما بقى هو المواجهة الحاسمة لهذا الانفصال، هذه الثنائية التى لا يمكن تخطيها بين الوجود ذاته والموجودات الفعلية بعد أن انفصل عنها إلى الأبد. إن الفلسفة البطولية لاحتقار الموت، بدلا من الفرار لطلب المساعدة، يجب أن تفسح الطريق لفلسفة ليست أقل بطولية، تقوم بالمواجهة الحازمة لهذا الانفصال المطلق. إن رفض كل تعال Transendence ميتافيزيقى، الذى هو المرحلة العليا من إرادة الإرادة كجهد أخير لتجاهل غياب الوجود L'etre (الذى يتبينه هيدجر ويدينه فى كتابات يونجر الأخيرة، خصوصا فى "ما يتعلق بالخط" über die linie) يؤدى إلى رباطة جأش Gelassenheit تنتمى إلى قوة خفية فى انتظار لتجلٍ للوجود معادٍ للعدمية.

أخيرًا، حين أغلق نهائيًا الطريق الثالث (بالمعنى المقصود عند مولر فان دن بروك) للتجاوز البطولى، فإننا نكتشف العجز اليائس الذى يشكل دافع هذا التجاوز (عجز المثقف، الموضوع فى موقع المهيمن – الخاضع للهيمنة معا فى البنية الاجتماعية). وعندما انتهى الفكر القوى، والتشجيع النشط للعدمية الفعالة، فى التعبئة العامة باعتبارها تطهيرا روحيا، تبقى فلسفة العجز، **العدمية السلبية**، التى تبقى على اختلاف راديكالى كذلك بين المفكر الذى أحرز استقلالا، وكل هؤلاء، الذين استسلموا لنسيان الوجود سواء كانوا أقوياء أم لم يكونوا.

المجال الفلسفى وفضاء الممكنات

ولكن هيدجر لا يخاطب يونجر فقط. إن خطابه محدد، ذاتيا وموضوعيا، بالعلاقة مع فضائين مختلفين عقليا واجتماعيا، فضاء كتابة المقال السياسى، والفضاء الفلسفى بالمعنى الدقيق. وحتى فى مقال عن التقنية أهداه إلى يونجر، وهو من ثم المخاطب الظاهر، فإنه يتجه بطريقة ما "من فوق رأسه" (يتخطاه) إلى جمهور مختلف تماما (كما يشهد على ذلك العنوان الذى كان عليه أن يعطيه عند نشر هذا النص العمومى الجلى حول التقنية:" مسألة الوجود").إن هيدجر بوصفه مفكرًا تقويضيًا من الناحية الفلسفية، يعرف ويعترف بالرهانات الشرعية للمجال الفلسفى بما يكفى (إحالاته الواضحة إلى المؤلفين المعترف بهم، فى الماضى أو الحاضر، برهان كاف على هذا)، وهو يحترم الهوة المطلقة التى أقامتها الأخلاق الأكاديمية بين الثقافة والسياسة[1] بما يكفى من العمق حتى يخضع أوهامه الاجتماعية، ونزعاته السياسية، أو الأخلاقية، دون أن يقصد فعل ذلك بوعى، إلى إعادة بناء كفيلة بأن يتمخض عنها **إساءة التعرف عليها méconnaissables**.[2]

وعلى حين كان هيدجر يعاصر شبنجلر ويونجر فى الزمن العمومى (الخارجى) للسياسة، فإنه كان معاصرًا لكاسيرر Cassirer وهوسرل Husserl فى التاريخ المستقل ذاتيًا للمجال الفلسفى. وإذا

كان، كما رأينا توًا، **موجودًا فى موقع معين** فى لحظة معينة من التاريخ السياسى لألمانيا، فإنه **وضع نفسه فى موقع معين** فى مرحلة من التاريخ الداخلى للفلسفة، أو على نحو أكثر دقة، فى سلاسل العودة المتعاقبة إلى كانط، وهى مختلفة فى كل مرة، لأن كلاً منها قد طورت فى مواجهة خلفية ما تسبقها، تحقب تاريخ الفلسفة الأكاديمية الألمانية وكما يرفض كوهن Cohen ومدرسة ماربورج القراءة الفيشتيه (نسبة إلى فيشته) لكانط، يشجب هيدجر قراءة الكانطيين الجدد الكبار، الذين يختزلون، وفقًا له، **نقد العقل الخالص** Critique de la raison pure إلى بحث عن شروط إمكان العلم، جاعلين الفكر عبدًا للحقائق التى تسبقه فى الواقع وكذلك فى القانون.[٣] ويمكن لنا أيضًا، مستخدمين سلسلة نسب أخرى، أن نحدد موقعه فى مفترق طرق الخطوط التى أسسها كيركجور Kierkegard، وهوسرل، وديلتاى Dilthey. يتضمن تحديد موقعه فى هذا المجال تحديد موقعه فى تاريخ المجال، أى، إدماجه فى السيرورة التاريخية للمجال، بواسطة الاعتراف بالإشكالية المكونة تاريخيًا ومعرفتها التى تأسست عمليًا. وليس الأصل (النسب) الفلسفى الذى يدعيه الفيلسوف لذاته فى تفسيراته الاستعادية سوى رواية متخيلة جيدة التأسيس. فوارث تقليد التبحر يشير دائمًا إلى أسلافه أو معاصريه بقدر المسافة التى يتخذها فى علاقته بهم.

وسوف يكون من العبث تمامًا أن نحاول أن نفهم فكرًا فلسفيًا ينتمى بوضوح إلى الأساتذة الأكاديميين مثل فكر هيدجر بمعزل عن علاقته بالمجال الفلسفى الذى تجذر فيه: الذى لم يكف أبدًا عن أن يفكر، وأن يفكر فى نفسه داخل العلاقة بمفكرين آخرين – وعلى نحو

متزايد كذلك، فى مفارقة واضحة، كلما أصبح استقلاله وابتكاريته أشد وضوحًا. إن كل خيارات هيدجر الأساسية يكمن مصدرها فى الاستعدادات الأعمق **لتطبعه** habitus وتجليها فى الأزواج "البدئية" للمفاهيم المتناحرة المستعارة من روح العصر، جميعها محددة بالإحالة إلى فضاء فلسفى مشكل مسبقا، أى، فى العلاقة بمجال من المواقف الفلسفية يعيد إنتاج شبكة المواقع الاجتماعية الموجودة فى المجال الفلسفى وفق شروطه المنطقية الخاصة. وتتأثر الترجمات الفلسفية للمواقف السياسية – الأخلاقية بواسطة هذه الإحالة الدائمة إلى مجال المواقف الفلسفية الممكنة؛ وتملى هذه السيرورة ليس المشكلات فحسب، وإنما تشكل أيضًا بنية عالم الحلول الممكنة الذى يحدد مقدمًا المعنى الفلسفى لأى موقف، مهما يكن مبتكرًا (كما على سبيل المثال الموقف ضد الكانطية، أو الموقف التومائى المحدث neo - Thomist). إن هذه الإحالة هى التى تعين، بواسطة التماثل (الذى يُستشعر بدرجة أكثر أو أقل وعيًا) بين بنية المواقف الفلسفية وبنية المواقف السياسية الصريحة، المدى شديد التقييد للمواقف الفلسفية التى تتوافق مع الخيارات السياسية – الأخلاقية لأى مفكر معين.

وتزعم هذه المواقف، وتعتبر، فلسفية، بمقدار، وفقط بمقدار، ما يجرى تعريفها فى العلاقة بمجال المواقف المعروفة فلسفيًا، والمعترف بها فى لحظة معينة من الزمان، وبمقدار ما تنتزع الإعتراف بها كإجابات وثيقة الصلة **بالإشكالية** الأكثر إلحاحًا فى أى لحظة معينة، بلغة التناحرات التى تشكل المجال. ويظهر الاستقلال الذاتى النسبى للمجال فى قدرته على أن يُدخل نسقًا من المشاكل

وموضوعات الدراسة الشرعية، وسط الاستعدادات السياسية الأخلاقية التى توجه الخطاب وتشكل صورته النهائية، ومن ثم يخضع أى مقصد تعبيرى لتحويل نسقى: ويتسم فرض الشكل الفلسفى بمراعاة الشكليات السياسية، ويميل التحويل الذى يفترضه الانتقال من فضاء اجتماعى (لا ينفصل عن فضاء عقلى) إلى فضاء آخر، إلى إساءة التعرف على العلاقة بين النتاج النهائى والمحددات الاجتماعية التى تقف وراءه، ما دام الموقف الفلسفى ليس أكثر من مماثل، لموقف سياسى أخلاقى "ساذج" فى نسق قريب منه.

إن الولاء المزدوج للفيلسوف، المعرّف بالموقع الذى عين له فى الفضاء الاجتماعى (وبشكل أكثر تحديدًا، فى بنية مجال السلطة) وبالموقع الذى يشغله فى مجال الإنتاج – الفلسفى، هو ما يدعم سيرورات التحويل التى تنتمى بنفس القدر إلى اشتغال عمليات المجال على نحو غير واع، وقد أعيدت ترجمتها بلغة التطبع habitus،كما تنتمى للاستراتيجيات الواعية لفرض طابع النسق. وهكذا فإن العلاقة التى يبقيها هيدجر مع أشد المواقع بروزًا فى الفضاء السياسى، أى الليبرالية والاشتراكية، الماركسية أو الفكر "الثورى المحافظ"، أو مع المواقع الاجتماعية المناظرة، قد جرى تشكلها فى الممارسة وحدها عبر سلسلة كاملة من العلاقات مماثلة للتعارض الأساسى المعروض للعيان ومتحول الشكل فى آن معًا. إنها قبل كل شىء علاقة الرفض المزدوج، والإبعاد المزدوج التى اقتضاها الانتماء إلى أرستقراطية ثقافية، هُددت نخبويتها، من ناحية بالخطر المهلك لـ"تشوش الحدود، التسوية بالأسفل" Vermassung، و"خفض المستوى" التى يُعرضها لها

تدفق الطلاب والمدرسين الصغار، ومن ناحية أخرى، تهديد سلطتها المعنوية بوصفها مستشارًا للأمراء، أو رعاة للجماهير بمقدم البورجوازية الصناعية والحركات الشعبية القادرة على تحديد أهدافها الخاصة. وهذه علاقة أعيد إنتاجها فى شكل نوعى، أى فى علاقة الفلسفة بالتخصصات الأخرى: إن سلك المفكرين المحترفين، الذى هُددت ادعاءاته فى السيادة الفكرية منذ نهاية القرن التاسع عشر بسبب القدرة النامية للعلوم الطبيعية على تأمل إجراءاتها الخاصة، وبظهور العلوم الاجتماعية التى استهدفت الاستيلاء على الموضوعات التقليدية للتأمل الفلسفى، يبقى هذا السلك فى حالة تأهب دائم ضد النزعة السيكولوجية، وعلى الأخص الوضعية،التى تدعى حصر الفلسفة ضمن حدود نظرية المعرفة، نظرية العلم (wissenschaftstheorie) (تعمل الصفتان للعلم الطبيعى naturwissenshaftlich والوضعى Positivistisch كإدانات لا محيد عنها، حتى بين المؤرخين).[٤] وفى عيون عالم أكاديمى شديد المحافظة عمومًا، هيمن عليه "القوميون" الألمان،[٥] وكانت السوسيولوجيا، التى كانت تعتبر علمًا فرنسيًا، عاميا، والتى صنفت بوصفها نوعا من التطرف النقدى (مع ما نهايم Mannheim على وجه الخصوص)، تجمع كل الشرور: إن أنبياء الفهم Verstehen (فهم المعانى والقيم والغايات الباطنية) يملؤهم الاحتقار لهذا المشروع الاختزالى، الشعبى، حتى وإن لم يذكروه صراحة، وخاصة حين يتخذ شكل سوسيولوجيا معرفة.[٦] وهذه العلاقة بين الفلسفة والعلم قد نراها بشكل أشد خصوصية فى العلاقة التى أقامها هيدجر مع الكانطيين

الجدد، حيث ميز معاصروه من بينهم ما يسمى التراث الجنوبى الغربى، مع فيندلباند Windelband ثم ريكرت Rickert (المشرف على أطروحة هيدجر)، ومدرسة ماربورج، التى كان ممثلها الرئيسى هرمان كوهن Herman Kohen، هدف الكراهية المفضل لأيديولوجية الرايخ الثالث.[٧] وكما قدم فيندلباند، الأستاذ فى جامعة هيدلبرج، الذى خلفه هوسرل فيما بعد، نقدًا لميول كوهن نحو الوضعية اللاأدرية التى سبقت تصوريًا حجج هيدجر ضد النقد الكانطى للميتافيزيقيا. وتميل الإبستمولوجيا الاختبارية (التجريبية) التى تكتشفها مدرسة ماربورج فى عمل كانط أن تستبدل بالنقد الفلسفى تحليلاً سببيا وسيكولوجيا للتجربة، يميل من ناحية نحو هيوم Hume ومن ناحية أخرى نحو كونت Comte، ومن ثم ينزع إلى أن يذيب الفلسفة فى الإبيستمولوجيا.[٨] ويمثل الكانطية التى تلهمها الميتافيزيقا بدرجة أكبر ألويس ريجل Alois Riegl أيضًا، الذى انجذب نحو فلسفة الطبيعة Naturphilosophie، وأستاذ هيدجر الآخر لاسك Lask، الذى يحول، كما يقول جورفيتش، التحليل المتعالى إلى ميتافيزيقا أنطولوجية.[٩] ويبرز كوهن وكاسيرر فى الطرف الآخر، بوصفهما الورثة النابهين للتقليد الليبرالى العظيم والنزعة الإنسانية للتنوير الأوروبى. ويحاول كاسيرر أن يُظهر أن فكرة "الدستور الجمهورى" بوصفها كذلك "ليست دخيلاً أجنبيًا على التراث الثقافى الألمانى بأى حال"، وإنما على النقيض، ذروة الفلسفة المثالية.[١٠] أما بالنسبة إلى كوهن، فإنه يقدم تفسيرًا اشتراكيًا لكانط، حيث يعالج الأمر الأخلاقى المطلق، الذى يوجب علينا أن نعامل الآخرين كغايات وليس كوسائل، بوصفه

البرنامج الأخلاقى للمستقبل (" فكرة تفوق الإنسانية كغاية تصبح بهذه الوسائل وحدها مثال الاشتراكية، حتى أننا يمكن أن نعرّف كل إنسان باعتباره غاية نهائية فى ذاته").[١١]

وبسبب الموقع المهيمن الذى شغله مختلف ممثلى الكانطية الجديدة، فقد كان على شاغلى المواقع المهمة الأخرى أن يُحددوا أنفسهم فى العلاقة بهم (أو بدقة أكثر، بالتعارض معهم)، وكذلك بالتعارض مع مختلف سيكولوجيات الوعى التجريبى (الاختبارى الخبروى) - النزعة السيكولوجية، الحيوية، النقد التجربى - التى بدا أن بعضًا منها يشجعها بتحليله المتعالى المشوه بهذا القدر أو ذاك. وينطبق هذا على الفينومينولوجيا (الظاهرياتية) الهوسرلية، المنقسمة داخليًا بين أنطولوجيا، ومنطق متعالٍ ضد سيكولوجى. وهذا هو الميراث المباشر بهذه الدرجة أو تلك لفلسفة الحياة Lebensphilosophie المكيفة نتيجة لذلك نحو فلسفة الحضارة: التى تتضمن فى صيغتها الأكاديمية، ورثة ديلتاى (وأثره معروف على هيدجر)، وأيضًا، إلى حد ما، (ورثة) هيجل Hegel، وليبس Lipps، وليت Litt، أو شبرانجر Spranger؛ وفى طبعتها الشعبية، أنساق فكر مثل (نسق) لودفيج كلاجس Ludwig Klages الذى غلَبَ عليه برجسون Bergson، وكان قريبًا للغاية من الأدب المحافظ الجديد (مع إفراطه على سبيل المثال، فى التقمص Einfühlung، والحدس واعتماده على البدائل التبسيطية مثل الروح والعقل، ليؤسس نقدًا عاطفيًا لعقلنة العالم وهيمنة التكنولوجيا عليه). هناك أيضًا الوضعية المنطقية لأمثال فيتجنشتين Wittgensteins وكارناب Carnap وبوبر

Popper: لقد هاجمت حلقة فيينا فى بيان نشر عام ١٩٢٩ التشوش الدلالى المستشرى فى الفلسفة الأكاديمية، وأعلنت تعاطفها مع الحركات التقدمية، شاكة فى أن هؤلاء الذين يتشبثون بالماضى فى المجال الاجتماعى يؤسسون مواقع متقادمة فى الميتافيزيقا واللاهوت.(١٢)

هكذا كان فضاء الممكنات الفلسفية فى اللحظة التى نال فيها هيدجر شهادة إكمال الدراسة المتقدمة Abitur فى كونستانس ودخل إلى المجال الفلسفى الذى كان يجوس أعماقه الدنيا شكلان عظيمان مقموعان، هما الماركسية، والميتافيزيقا الرجعية لـ"المحافظين الثوريين". وعنى الانتماء للمجال الفلسفى فى ذاك المكان وذاك الزمان مواجهة المشكلة أو البرنامج التى شكلت تعارضاتهما بنيته: مشكلة كيف يمكن تجاوز فلسفة الوعى المتعالى دون الارتداد إلى الواقعية أو النزعة السيكولوجية للذات التجريبية، أو، ما هو أسوأ، إلى شكل ما أو آخر من أشكال الاختزال "ذى النزعة التاريخية"؟ وما هو متفرد فى مشروع هيدجر الفلسفى يكمن فى أنه قصد إلى إعداد انقلاب فلسفى ثورى بـ **خلقه**، فى قلب المجال الفلسفى، موقعا جديدًا، سوف يتحتم أن يعاد فى العلاقة به تحديد كل المواقع الأخرى: هذا الموقع، الذى قد يكون الاستدلال عليه قد جرى من جهود معينة لتجاوز الكانطية، والذى كان غائبا من كل الإشكاليات الفلسفية المشروعة ذات الطابع المؤسسى الأكاديمى، كان متطلبا بطريقة ما من قبل حركات سياسية أو أدبية خارج المجال مثل حلقة جورج (حلقة ستيفان جورج) وجرى تجنيده إلى المجال بوصفه إجابة عن

توقعات بعض الطلاب أو مساعدى الأساتذة الشباب. ولكى يتحقق مثل هذا القلب لعلاقات القوة فى قلب المجال الفلسفى ولكى يُعطى للمواقف التى كانت هرطقية شكلاً من الاحترام، وبدونه من الشائع أن تظهر مبتذلة، فقد كان على هيدجر أن يقرن استعداداته "الثورية" كمتمرد مع السلطة النوعية التى خولت له بواسطة رأسمال متراكم جدير بالاعتبار داخل المجال نفسه: لقد كان هيدجر أستاذا مساعدا لهوسرل (منذ ١٩١٦) ثم أصبح أستاذًا نظاميًا فى ماربورج (فى ١٩٢٣)، متمتعا بالمكانة المتألقة لمفكر طليعى قادر على استغلال وضع أزمة حادة قائمة داخل الجامعة وخارجها لكى يفرض لغة ثورية ومحافظة فى آن معا: إن الأنبياء، كما لاحظ فيبر Weber فى حالة اليهودية القديمة وآباء الهرطقات عمومًا، هم غالبا منشقون عن الفئة الكهنوتية يستثمرون رأسمالاً نوعيًا جديرًا بالاعتبار فى تقويض النظام الكهنوتى، ويصوغون من قراءة متجددة لأشد المراجع قدسية أسلحة ثورة صممت لتعيد التقليد إلى شكله الأصلى، الحقيقى.

إن تطبع habitus هذا "الأستاذ النظامى" ordinaire الذى انحدرت أصوله من البورجوازية الصغيرة الريفية الدنيا، والذى لم يكن قادرا أن يفكر أو أن يتحدث فى السياسة دون أن يستعمل نماذج عقلية ولفظية مستعارة من الأنطولوجيا – إلى الحد الذى أصبحت فيه خطبة العميد النازى إعلانا ميتافيزيقيًا عن الإيمان – وأصبحت فى الممارسة العامل الذى مكن للتماثل بين المجال الفلسفى والمجال السياسى، وفى الواقع لقد امتصت مجمل الاستعدادات والمصالح المرتبطة بالمواقع المختلفة المتخذة فى المجالات المختلفة (فى الفضاء الاجتماعى للطبقة

الوسطى Mittelstand **والشريحة الأكاديمية** من هذه الطبقة، فى بنية المجال الأكاديمى، الذى يخص الفيلسوف، إلخ) وكذلك تلك التى ترتبط **بالمسار** الاجتماعى الذى يؤدى لهذه المواقع، أى موقع مدرس الجامعة من الجيل الأول، الذى بالرغم من نجاحه، قد وضع فى موقع زائف فى المجال الثقافى. ونظرًا لأن هذا التطبع habitus، يمثل نتاجا متكاملا لعوامل مستقلة نسبيًا، فهو قادر على أن يدمج مثل هذه الحتميات بشكل دائم رغم وجود أصولها فى أنظمة مختلفة فى الممارسة والنتاجات التى هى جوهريا **محددة تضافريًا** Surdétermines (قد نفكر على سبيل المثال فى اهتمام هؤلاء المفكرين بمسألة الجذور، والأصول).

ومما لاريب فيه فإن مسار هيدجر الاجتماعى يساعد على تفسير موهبته ذات الطابع الاستثنائى المتعدد النغمات على نحو مطلق، أى موهبته فى إقامة الروابط بين المشاكل التى سبق أن وجدت فى شكل متشظ فحسب، متناثرة حول الحقلين السياسى والفلسفى، معطيًا الانطباع مع ذلك بأنه كان يضعها بطريقة أكثر "راديكالية" وأكثر "عمقا" من أى أحد سبقه. إن مساره الصاعد الذى يَعْبُر عوالم اجتماعية مختلفة، أعده مسبقا إعدادًا أفضل مما لو كان مساره مستويًا، لأن يتحدث ويفكر فى فضاءات متعددة فى نفس الوقت، وأن يخاطب أنواعًا من الجمهور غير نظرائه (مثل هؤلاء "الفلاحين" المتوهمين بهذا القدر أو ذاك الذين يوجدون فى المحل الأول كشىء مغاير، وظيفته إظهار رفض هيدجر للمثقف الذى لا جذور له)؛ كما أن اكتسابه المتأخر والمدرسى المحض للُغة المثقفة ربما عزز هذه

العلاقة باللغة التى مكنته من أن يلعب على التوافقات (التناغمات) المثقفة للُغة العادية، وفى نفس الوقت أن يعيد إحياء التوافقات (التناغمات) العادية للُغة المثقفة (وهو أحد أسباب الأثر القوى للاغتراب التنبؤى الذى ينتجه كتاب **الوجود والزمان**).[13] ولكن فوق كل شىء فإننا لا نستطيع أن نفهم الموقع الاستثنائى لمارتن هيدجر فى المجال الفلسفى إذا لم نأخذ فى اعتبارنا علاقته المتوترة الخرقاء بالعالم الثقافى وهى مدينة لمساره الاجتماعى غير المحتمل ومن ثم النادر. وعلى ذلك فمما لا شك فيه أن عداوة هيدجر لمعلمى الكانطية الكبار، خاصة كاسيرر، كانت تتجذر فى تنافر عميق مع تطبعهم habitus الغريب: "فمن ناحية، لديك هذا الرجل الضئيل الداكن القوى، المتزلج البارع ذو الملامح التى تفيض بالحيوية رغم جمودها، رجل صعب شديد المراس، ملتزم تمامًا بوضع المشاكل وحلها بأعمق جدية أخلاقية، ومن ناحية أخرى، هناك رجل ذو شعر أبيض، أولمبى ليس فى مظهره فحسب وإنما أيضًا فى روحه، بعقله المنفتح ومناقشاته واسعة التشعب، وملامحه المسترخية ووده المتسامح، بحيويته وقدرته على التكيف، وأخيرًا، تميزه الأرستقراطى.[14] ويمكننا أن نقتطف كلمات زوجة كاسيرر نفسها التى كتبت: "لقد جرى تحذيرنا بصراحة من مظهر هيدجر الغريب؛ كما تناهى إلينا رفضه لكل الأعراف الاجتماعية وأيضًا عداوته نحو الكانطيين الجدد، خاصة كوهن. ولم يكن ميله لمعاداة السامية غير مألوف عندنا كذلك...[15] وصل جميع الضيوف، النساء فى ملابس السهرة والرجال فى حلل العشاء. وقبل النصف الثانى من العشاء الذى طال بسبب أحاديث لا تنتهى، فُتح الباب، ودخل رجل ضئيل لا يكاد يلحظ إلى الغرفة، وقد بدا أخرق

كفلاح تعثر فى بلاط ملكى. كان له شعر أسود وعينان ثاقبتان داكنتان، يشبه بالأحرى حرفيا أصليا من جنوب النمسا أو بافاريا؛ وهو انطباع سرعان ما أكدته لهجته الإقليمية. لقد كان مرتديا حلة سوداء عتيقة الطراز".؛ وتواصل القول، "بدا لى، أن أشد الأشياء إفلاقا هو صرامته المفرطة وافتقاره التام لحس الفكاهة".[16]

يتعين علينا بالطبع ألا نسمح لأنفسنا بأن نخدع بالمظاهر: "الحلة الوجودية"،[17] واللهجة المحلية تبدوان لحد ما موضوع مباهاة فى حالة مدرس جامعى "لامع"، كان ينعم بالفعل بإعجاب معلميه وتلاميذه.[18] وهى تبدو مثل إحالاته المثالية إلى عالم الفلاح، بوصفها اتخاذ موقف متكلف، لا يمكن أن يكون تحديدا أكثر من طريقة لتحويل علاقته الخرقاء بالعالم الثقافى إلى موقف فلسفى. لقد استورد هيدجر إلى العالم الثقافى بوصفه دخيلا "لامعا"، وأجنبيا حصراء، طريقة أخرى فى عيش الحياة الفكرية أكثر "جدية" وأكثر "اتصافا بالكدح" (على سبيل المثال فى علاقته بالنصوص الفلسفية وباللغة)، ولكنها أيضا أكثر "شمولية" وإطلاقا: أنها طريقة تتعلق بـ **أستاذ الفكر maitre a penser** الذى يدعى عودة لأصول أعرض وأكثر كمالا من أصول المدافعين عن فلسفة اختزلت إلى تفكير حول المعرفة (العلم)، والذى يشعر، بالمقابل، بأنه مدين بها لرسالته الريفية ولدوره كضمير أخلاقى للمدينة بأن يتبنى التزاما متشددا ومطلقا فى وجوده المثالى بأكمله.

ومن المحتمل ألا يكون الرفض المزدوج الذى استتبعته النزعة الشعبوية الأرستقراطية لهيدجر بدون علاقة بالتمثل الفضائحى الذى

قد يكون راوده، بهذا القدر أو ذاك بوصفه مثقفا من الجيل الأول، عن ما بدا له وضعا معكوسا حافلا بالمفارقة، فى وجود الاستعدادات "الديمقراطية" و"الجمهورية" وحتى "الاشتراكية"، عند هؤلاء الذين شكلوا، بالنسبة له، البورجوازية العليا، والذين شعر أنه منفصل عنهم فى كل شىء وخاصة فيما يتعلق بـ"أصالة"، وإخلاص معتقداته الشعبوية. إنه لمن السهل أن نتبين ردود فعله العدائية العميقة نحو هذه النزعة الإنسانية الثرثارة العقيمة، فى سلسلة التعارضات التى تكمن فى قلب مذهبه المحكم، واضعا الصمت المطبق (الكتمان Verschwiegenheit) التعبير الكامل عن الأصالة، ضد الإطناب (هذيان، Geschwatz، ثرثرة Gerde) التجذر (Bodenstandigkeit) لب أيديولوجيا "الأرض"، و"الجذور" ضد الفضول Neugier، الذى جرى تمثله، بلا شك بتوسط موضوع أفلاطونى، إلى حركية الوعى المتحرر وانعدام جذور المثقف المرتحل (غير المستقر فى مكان) errant، الذى يرتبط (وهى كلمة – مفتاح أخرى) باليهودى،[19] أو، أخيرا، الرهافة المتكلفة لـ"الحداثة" الحضرية (فى المدينة) واليهودية ضد البساطة القديمة الريفية ما قبل الصناعية للفلاح الذى هو غريب بالنسبة للعامل المدينى، النمط الأولى لـ"المرء" « on » غرابة المثقف المرتحل، الذى لا جذور له ولا روابط، ولا إيمان ولا ولاء، عن "راعى الوجود".[20]

إن نقمته الأخلاقية وتمرده ضد المواضعات التى تراعى عادة من قبل المثقفين والطلاب، يكشف عنها بصراحة أحيانا فى تصريحات معينة أو فى

روايات شهود عيان: لقد مقت أى "فلسفة حضارة" كما مقت المؤتمرات الفلسفية وقد اعتاد أن، يغلى بغضب انفعالى بسبب كمية المجلات النقدية التى تأسست بعد الحرب العالمية الأولى. وقد كتب بحدة إلى شيلر Scheler أن دراساته لم تفعل سوى أنها "قامت بتجديد إ. فون هارتمان E.von Hartmann، بينما الأساتذة الآخرون بجانب نشر قانون إيمانهم Logos الذى أصبح متقادمًا، كانوا ينشرون **نظريتهم فى الأخلاق** Ethos **ومراميهم** Kairos "ماذا ستكون نكتة الأسبوع القادم؟ أعتقد أن أى مصح عقلى إذا نظرنا إليه من الداخل سيقدم مظهرًا أنظف وأكثر معقولية من هذا العصر"، (ك. لويث، "التضمينات السياسية لفلسفة الوجود عند هيدجر"، فى الموضوع المشار إليه آنفًا، ص٣٤٦) وهناك عرض كامل للحياة "اللامبالية" والسهلة للطلاب (للبورجوازية؟) مخفية بين سطور خطاب العميد النازى:"، لقد أُبعدت وطوردت "الحرية الأكاديمية" التى طالما احتُفى بها من الجامعة الألمانية، لأن هذه الحرية لم تكن حقيقية لأنها لم تكن إلا حرية سلبية. لقد عنيت بصفة أولية **تحررًا من الهم والاهتمام**، والابتهاج باعتباطية الميول والمقاصد، **والافتقار للقيد**،

بشأن ما تعين عمله وما تعين تركه. إن مفهوم حرية الطالب الألمانى قد أعيد الآن لحقيقته"، (م. هيدجر، "توكيد الذات للجامعة الألمانية"، ٢٧ مايو ١٩٣٣ فى: م. هيدجر، (خطابات وتصريحات، مجلة توسطات Mediation، ١٩٦١، عدد ٣ ص ١٣٩-١٥٩) إننا نعرف من شهود آخرين (أنظر هونرفيلد Huhnerfeld، نفس المصدر، ص٥١) أن هيدجر لم يقدر أحدًا من زملائه، وأنه لم يكن يرغب فى الانخراط فى الفلسفة الأكاديمية التى لا تعيش إلا عيش الكفاف (vivoter).

ويتعين علينا بلا شك أن نرى فى لقائه الذى يمجد عالمًا فلاحيًا تعبيرًا مصبوغًا بالمثالية، مزاحًا عن موضعه ومتساميًا بها عن ازدواجيته نحو العالم الثقافى، أكثر منه سببًا فعليًا لهذه الخبرة. وإنه لمما يفى بالغرض أن نقتطف بعض اللحظات الدالة من البث الإذاعى الذى فسر فيه هيدجر سبب رفضه لكرسى الفلسفة فى برلين، "لماذا نفضّل أن نبقى فى الأقاليم؟": حينما تحاصر فى ظلام ليلة شتوية، عاصفة ثلجية المأوى (الكوخ die hütte) وتغطى كل شئ، تكون اللحظة العظمى للفلسفة قد حانت. أسئلتها

ينبغى أن تكون بسيطة وجوهرية (einfach und wesentlich) (...) لا ينبغى للعمل الفلسفى أن يمارس بوصفه مشروعًا منعزلا لفرد غريب الأطوار. إنه ينتمى إلى قلب عمل الفلاح (...) إن ساكن المدينة يعتقد أنه "يختلط بالناس" حين يتلطف ويجرى محادثة مطولة مع فلاح. وحين أقطع عملى فى المساء وأجلس مع الفلاح على مقعد حجرى قرب النار أو فى ركن المصطلى "Coin de Dieu" (زاوية قرب المدفأة) (Herrgottswinkel)، فإننا غالبًا ما لا نتحدث على الإطلاق. إننا نصمت وندخن غليوننا (...) الصلة الحميمة لعملى بالغابة السوداء وسكانها مؤسسة على تجذر (Bodenstandigkeit) مئوى عريق فى الأقليم الألمانى السوابى، (هيدجر، "لماذا warum Bleiben wir in der provinz? نفضل أن نبقى فى الأقاليم؟" مجلة Der Alemanne (مارس ١٩٣٤) مقتطف عند شنيبرجر Shneeberger نفس المصدر (ص ص ٢١٦ - ٢١٨) ويخبرنا هيدجر لاحقا فى نفس الحديث كيف أنه حين تلقى عرضا ثانيا للتعيين فى برلين، ذهب ليرى "صديقة القديم" وهو فلاح بلغ من العمر خمسة وسبعين عاما حيث أشار دون أن ينبس بكلمة إلى أن عليه أن يرفض.

وهى حكاية من المؤكد أنها تجد مكانها إلى جانب موقد هيراقليطس (عنصر التدفق الأصلى هو النار) فى سير القديسين الفلسفية.

إن مؤرخى الفلسفة غالبا ما ينسون أن الخيارات الفلسفية العظيمة التى تحدد فضاء الممكنات الفلسفية، مثل الكانطية الجديدة، التوماوية الجديدة، الظاهراتية، إلخ، تتجسد فى أشكال ملموسة من البشر الذين ندركهم هم أنفسهم وفق نمط حياتهم، سلوكهم، حديثهم، بشعرهم الأشيب، وسماتهم الأولمبية، وأن هذه الخيارات الفلسفية التى ترتبط بميول أخلاقية وبدائل سياسية، هى التى تعطيهم مظهرًا خارجيا عينيا. تُجرب المواقع وتُحدد المواقف فى العلاقة بهذه الهيئات الملموسة التى تُدرك انتقائيًا، سواء كان ذلك بتعاطف أو بنفور، بنقمة أو تواطؤ. إن حس اللعبة الأخلاقى، والسياسى والفلسفى معا الذى يحتمُ افتراضه أى استثمارات واستبدالات ناجحة فى المجال الفلسفى، يستخدم هذه المعالم المحددة تضافريًا لرسم خريطة المسار الفلسفى الذى يدمج فى الممارسة "الثورة المحافظة" مع الإطاحة المضادة للثورة بنقد الكانطية الجديدة للميتافيزيقا و"سيادة العقل".

ويستثمر هيدجر كفاءته النوعية النادرة نسبيًا، التى اكتسبها بداءة من مدرسته الجزويتيه، ثم من لاهوتيى فريبورج، وفيما بعد من قراءة النصوص الفلسفية التى كان عليه أن يدرسها، فيما يتصوره بوصفه مشروعًا جذريًا/ راديكاليًا (الصفة ما تفتأ تتردد فى كتاباته ومراسلاته) للمساءلة النقدية، وأيضًا (كمشروع) محترم أكاديميًا. قاده هذا الطموح المتناقض بجلاء إلى أن يوحد رمزيا بين قطبين

متعاكسين. وهكذا فإن فكرته عن لاهوت غير إلهى تشكل أكاديمية لتلقين المبادىء الأولية، هى محاولة للتوفيق بين الأرستقراطية المغلقة للحلقات الصغيرة مثل **حلقة جورج George Kreis**، التى يستعير منها نماذجه للإنجاز الثقافى (مثل هولدرلين، الذى أعاد اكتشافه نوربرت فون هيلينجرات Norbert von Hellingrath، أو كتاب رينهارت Reinhardt بارمينيدس Parmenides)، والصوفية البيئية لحركة الشباب Jügendbewegung أو اللاهوتية الإنسانية anthroposophique لشتينر، التى تبشر بعودة إلى البساطة الريفية والجدية، بنزهات الغابة، وبالغذاء الطبيعى، وبالأردية المنسوجة يدويًا. هنا النفثات الفاجنريه المتواترة فى أسلوب هيدجر البعيدة (ربما عدا فى نواياها) عن لعب ستيفان جورج الإيقاعى العروضى ضد الفاجنرى، وصيغته الطليعية التى تكمن فى "تغريب" المؤلفين المعتمدين،[٢١] وعودة إلى عالم الأفعال الضرورية، و"المألوف" والوجود اليومى،[٢٢] وكذلك زهده الريفى كبطل للمنتجات الطبيعية والرداء الإقليمى، الذى يبدو كاريكاتيرًا بورجوازيًا صغيرًا للزهد الجمالى للرواد العظام، بحبهم للنبيذ الإيطالى، وللمناظر الطبيعية لحوض المتوسط، وللشعر المالارمى (نسبة إلى مالارميه) والشعر ما قبل الرافائيلى (نسبة إلى رافائيل)، والملابس الكلاسيكية، وللصور الجانبية التى يمثل نموذجها دانتى - كل شىء فى هذا الطابع الأستاذى، أى الطبعة "الممقرطة" من النخبوية تنبئ عن رجل استبعد من النخبة الأرستقراطية ولكنه غير قادر على قمع نخبويته الأرستقراطية الخاصة.

وحتى نرى كيف أن هذا المزيج الأسلوبى الاستثنائى غير المتوقع الذى أنتجه هيدجر مناظرٌ بدقة للمزيج الأيديولوجى الذى كان عليه أن يوصله، علينا فقط أن نستعيد لغة هيدجر إلى فضاء اللغات المعاصرة لها حيث يتحدد تميزها وقيمتها الاجتماعية موضوعيًا: أى، إذ نذكر فقط النقاط وثيقة الصلة بالموضوع: اللغة الاصطلاحية والكهنوتيه التى تنتمى للشعر بعد المالارمى من نمط لغة ستيفان جورج، اللغة الأكاديمية والعقلانية لطبعة كاسيرر من الكانطية الجديدة، وأخيرًا، لغة "منظرى" الثورة المحافظة مثل لغة "موللرفان دن بروك"[٢٣] أو الأقرب لهيدجر فى المصطلحات السياسيّة، إرنست يونجر.[٢٤] وبخلاف لغة الشعر ما بعد الرمزى، التى جرى صبها الطقسى بدقة، ونقيت بدرجة عالية وخاصة فى معجمها، فإن لغة هيدجر، رغم أنها بمثابة تحويلها إلى النطاق الفلسفى، تستغل الرخصة المتضمنة فى المنطق التصورى المجرد لشعر المفهوم Begriffsdichtung بمعناه الدقيق، لتحتضن كلمات وأفكار (مثل الرعاية Fűrsorge، على سبيل المثال) المستبعدة ليس فقط من خطاب الخاصة المغلق،[٢٥] إنما أيضًا من لغة الفلسفة الأكاديمية المحيدة بدرجة عالية. يُدخِل هيدجر إلى الفلسفة الأكاديمية - مؤسسًا سلطته على التقليد الفلسفى الذى يدعو المرء إلى استغلال الطاقة الكامنة اللامحدودة للفكر الذى تحتويه لغة الحياة اليومية والأمثال الشعبية[٢٦]- (وفق الخطوط التى توحى بها أمثولة موقد هيراقليطس التى يشرحها بتساهل) كلمات وأشياء كانت قد أبعدت سابقًا. غير أن هيدجر كما نعلم قريب من المتحدثين باسم "الثورة المحافظة"، وكان يكرس كثيرًا من كلماتهم وأطروحاتهم فلسفيًا، إلا إنه كان يضع مسافة

بينه وبينها بواسطة فرض شكل يعلى الاقتباسات "الأشد فظاظة" بإدخالها فى شبكة ذات رنين دلالى وصوتى يميز خصائص أسلوب هولدرلين فى شعر المفهوم انتحلها هيدجر النبى الأكاديمى. وكل هذا حدد له موقعًا فى الجهة المقابلة للأسلوب الأكاديمي الكلاسيكى، بتنويعاته المتعددة على الصرامة الباردة، سواءً كان أنيقًا وشفافًا عند كاسيرر، أو ملتويًا ومبهمًا عند هوسرل.

«ثورة محافظة» فى الفلسفة

إن هيدجر، بوصفه ثوريًا محافظا فى الفلسفة، يواجه المحلل بصعوبة لا يمكن تذليلها تقريبًا. فإذا ما رغبنا فى تحليل الطبيعة النوعية لهذه الثورة، وحتى نتفادى أن نتهم بـ"السذاجة"، ينبغى علينا حتمًا أن نلعب لعبة الفلاسفة (وهى بمعنى من المعانى غاية فى السهولة، مادام هناك الكثير لنكسبه باستغلال الأرباح الموضوعية والذاتية للإسهام فى حس اللعبة illusio) وأن نقبل كل الافتراضات الملازمة للمجال الفلسفى وتاريخه، ولذلك فهى مسألة مركزية بالنسبة لطموح فكر تقويضى، حيث يمكن لهذه الافتراضات أن تدعم ثورته الفلسفية شرط أن يتجنب مساءلتها..(١) إلا أنه إذا ما رغبنا فى أن نرسم حدود هذه الثورة والشروط الاجتماعية التى أحاطت بظهورها، فينبغى علينا أن نتحرر تمامًا من كل الآراء المسبقة، سواءً كانت العقيدة doxa الفلسفية الرسمية السائدة أو التحيز المتأصل لدى قاطن المجال "الساذج"، وهكذا نعرض أنفسنا لأن يحكم علينا بأننا نجهل اللعبة، أى بالقول، بأننا لا نقدم ولا نؤخر وغير مؤهلين، ونخاطر بترك المؤمن على إيمانه، عبر التعزيز اللاحق للصورة التى يقصد النص المجرد إعطاءها عن نفسه، بأنه لا يتيح مجالاً لـ"الاختزال" بوصفه واقعًا مقدسًا، لا يمس.(٢)

بينما لا يمكننا أن نقطع أبدًا بأننا سوف نتغلب فى النهاية على

الغموض الذى لا يمكن تفاديه لتحليل مهدد دومًا بغوايات التساهل أو عدم الإحاطة، فإن طموحنا هو أن نصف البُعد الاجتماعى الدقيق للإستراتيجيات التى تختلط مظاهرها الاجتماعية والفلسفية بشكل لا ينفصم، ما دامت قد تولدت فى العالم الاجتماعى المصغر (المجهرى) للمجال الفلسفى: هكذا فإننا نفترض فى الواقع (يغدو الافتراض المعلن بجلاء مصادرة منهجية) أن الاهتمام الفلسفى محدد بدقة، سواء فى عين وجوده الخاص بوصفه الليبيدو العارف libido sciendi النوعى أم توجهه وتطبيقاته، بواسطة الموقع الذى جرى شغله فى بنية المجال الفلسفى فى اللحظة موضوع التساؤل، وهو من ثم محدد بمجمل تاريخ المجال، الذى قد يصبح فى شروط معينة مصدر تجاوز حقيقى للحدود المنتسبة إلى الطابع التاريخى.[٣]

ومما لا شك فيه أن هيدجر قد راهن بصفة مبدئية، إن لم يكن حصرًا، برصيده على الحقل الفلسفى – وهذا ما يجعل منه فيلسوفًا – وقد كان هدفه الأولى هو خلق موقع فلسفى جديد، محدد، بصفة جوهرية، فى علاقته بكانط أو على نحو أكثر دقة بالكانطيين الجدد: الذين يهيمنون على المجال تحت غطاء رأسمال رمزى يعمل كضمان للمشاريع الفلسفية القويمة (الأرثوذكسية)، أى كتابات كانط، والإشكالية الكانطية. ومن خلال هذه الإشكالية، التى تتخذ فى الفضاء الاجتماعى الشكل العينى للجدالات الكانطية الجديدة حول الأسئلة الشرعية للحظة، مثل مشكلة المعرفة ومشكلة القيم.[٤] يقدم المجال والذين يهيمنون عليه أهدافًا – وأيضًا حدودًا – للطموحات التقويضية للوافد الجديد. بيد أن هيدجر واسع المعرفة، فى كل من الأمور

الأصولية (الأرثوذكسية) (وقد كتب عدة مراجعات نقدية لكتب حول كانط، مناقشا بصفه خاصة علاقته بأرسطو) وفى الأمور متغايرة العقيدة، أو حتى الهرطقية باعتدال، كما يمكن أن نرى من أطروحة الدكتوراه التى كتبها عن دنس سكوتس Duns Scotus، وهو يقارب هذه المشاكل بما يمكن أن نسميه، بالتماثل مع السياسة، خطًا نظريًا. وما دام هذا الخط متجذرًا فى أعماق التطبع habitus، فإنه لا ينشأ فى منطق المجال الفلسفى وحده، أضف إلى ذلك، أنه يخدم بدوره تحفيز الخيارات التى اتخذت فى مجمل المجالات. ولا ينبغى أن يغرب عن بالنا أن التماثلات التى تأسست بين المجال السياسى، والمجال الأكاديمى، والمجال الفلسفى، وبصفه خاصة بين التعارضات الكبرى التى تشكل بنية كل منها، مثل التعارض السياسى بين الليبرالية والماركسية، والتعارض الأكاديمى بين العلوم الإنسانية التقليدية (بما فيها الفلسفة) والعلوم الطبيعية بتبعياتها الوضعية، أو العلوم الاجتماعية بزخارفها "النزعة السيكولوجية"، والنزعة "التاريخية" والنزعة "السوسيولوجية" وأخيرًا التعارض الفلسفى بين مختلف أشكال الكانطية، التى تفصلها انقسامات، حتى وإن كانت "مجردة" فليست بدون صدى فى النطاقين السياسى أو السياسى الأكاديمى. وهنا ندرك عندئذ كيف أن الخيارات المنتقاة، بوصفها دالة فلسفيًا بالنسبة للخط النظرى المختار، على المستوى الفلسفى الدقيق الذى لا شك فى افتراض أن يكون مبرأ من أى اعتبارات سياسية أو أكاديمية قد **تحددت تضافريًا**، سياسيًا وأكاديميًا معًا. وليس هناك من خيار فلسفى – لا الذى يروج الحدس، على سبيل المثال، ولا الحكم المنطقى، فى الطرف الآخر، ولا حتى ذلك الذى يعطى الأسبقية للمتعالى الجمالى

على المتعالى التحليلى، أو الشعر على اللغة الاستدلالية – لا يستتبع قرينه الأكاديمى وخياراته السياسية، والذى لا يدين لهذه المواقف الثانوية التى اتخذت بغير وعى إلى هذا الحد أو ذاك، ببعض تحدداته العميقة.

إن ما يعطى فكر هيدجر طابعه الاستثنائى (البوليفونى) متعدد الأصوات والمعانى، هو بلا شك موهبته فى التحدث بتناغم واتساق فى سجلات متعددة فى نفس الآن، مُلمحًا (بشكل سلبى) إلى الاشتراكية، والعلوم أو الوضعية عبر قراءة فلسفية محضة لبعض القراءات الفلسفية المحضة لأعمال كانط (بالرغم من أن لهذه ذاتها تضمينات سياسية). وفى أى مجال من المجالات، فإن كل تحدد / تعين هو أيضًا سلب، ولا يمكن لأحد أن ينشىء خطًا نظريًا (أو حتى خطًا سياسيًا أو أسلوبًا فنيًا، بالمناسبة) دون إقامته فى تعارض مع خط آخر، مع الخطوط المتنافسة الأخرى، وهكذا يحدده بلغة السلب. ولأن حدّى كل البدائل المختلفة المتماثلة بنيويًا مرفوضان نتيجة لنفس المبادىء، فإن الخيارات (وهى دائمًا ما تخص طريقا ثالثًا) التى يجرى اختيارها فى الفضاءات المختلفة العقلية (والاجتماعية) تتوافق مباشرة، مادامت متكافئة بنيويا.

وعند مواجهة الإشكالية الكانطية – الجديدة، بقدر ما تتجلى فى شكل أكثر ما يكون تعارضًا معه (بل أكثر تنافرا)، بالنسبة لنزعاته السياسية الأخلاقية (فى أعمال كوهن) وكذلك كما تتجلى فى شكل أعيد الاشتغال عليه وأعيد تجديده بتطويره (فى عمل منافسة صاحب الامتياز هوسرل)، يعطى هيدجر الانطباع، بسبب التماثل بين

الفضائين، بأنه يضع على المستوى الأعمق والأشد جذرية، بعض المشاكل التى طرحت فى المجال الأكاديمى (مسألة الوضعيين الخصوصيين للعلم والفلسفة) وفى المجال السياسى (المسائل التى اثارتها الأحداث الحرجة لعام ١٩١٩). برفضه، كما يفعل فى كتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**، أن يتبنى المقاربة التى تجلت فى المناظرة حول ما هية القانون الذى ينبغى أن يضبط خطوات العلم الذى يدعى وضعًا واقعيًا، فإنه يقلب علاقة خضوع الفلسفة للعلم التى تميل الكانطية الجديدة لتأسيسها (وهى تشبه فى ذلك الوضعية) مع المخاطرة باختزال الفلسفة إلى تأمل بسيط فى العلم. وبتأسيس الفلسفة كعلم أساسى، قادر على تأسيس علوم أخرى، ولكن الذى لا يمكن له أن يؤسس نفسه، فإنه يستعيد للفلسفة الاستقلال الذى تسببت مدرسة ماربورج بتحليلها القانونى فى فقدانه، وللسبب عينه، فإنه يحول المسألة الأنطولوجية حول معنى الوجود إلى شرط مسبق لأى بحث فى صلاحية العلوم الوضعية.[٥]

هذا القلب الثورى، مثل نموذجى لما يمكن أن نسميه، بكل الاحترام الواجب Salva reverentia، إستراتيجية ماهوية (أساسية جوهرية ومن ثم تأسيسية) wesentlichkeit تؤدى إلى أخرى. وتؤدى مقاربة كوهن، إلى إيلاء أسبقية لمشكلة الحكم (بالمعنى المنطقى) على مشكلة الخيال الترانسندنتالى.[*] بدون تتبعها حتى نتيجتها المنطقية، أى المثالية المطلقة. يختزل كوهن الحدس إلى المفهوم والاستطيقا إلى

(*) ترانسندنتالى عند كانط تتميز عن المتعالى transcendant الذى لا يمكن معرفته، فهو يعنى العناصر الأولية شرط التجربة، مقولات ومبادىء فهم وأفكار تنتظم فيها مدركات الحس، وهى كامنة باطنة أولية. (المراجع)

منطق، ويضع فكرة الشيء فى ذاته بين قوسين مستبعدًا إياها، ويميل إلى أن يستبدل تركيبة العقل الناجحة (التى وضعت بواسطة المنطقية الشاملة لهيجل) بالتركيبة الناقصة للفهم. وبعد أن أخذ هيدجر واستعمل ضد كوهن التناهى الذى يمكن أن يلمح فى تأكيده على عدم كمال المعرفة. أعاد تأسيس ميزة الحدس والاستطيقا (الحساسية)، جاعلاً الزمانية الوجودية الأساس الترانسندنتالى للعقل الخالص وإن يكن حسيًا.

إن الإستراتيجية الفلسفية هى فى نفس وذات الوقت استراتيجية سياسية فى قلب المجال الفلسفى: عند كشف الميتافيزيقا التى تعزز النقد الكانطى لكل ميتافيزيقا، يستولى هيدجر لصالح "الفكر الماهوى التأسيسى" (das wesentliche Denken) – الذى يكتنه العقل(*) "رغم أنه جرى تمجيده لعدة قرون" معتبرًا إياه "ألد خصوم الفكر"(٦) على رأسمال السلطة الفلسفية الذى حازه التقليد الكانطى. غير أن هذه الاستراتيجية البارعة تعرض الكانطيين الجدد للهجوم، ولكن باسم الكانطية، وهكذا تقرن منافع مهاجمة الكانطية القويمة (الأرثوذكسية) مع (منافع) ادعاء سلطة كانطية: وهو أمر ليس جديرًا بالإهمال فى مجال تنبثق فيه كل الشرعية من كانط.

> أدرك كاسيرر، الذى كان واحدًا من الأهداف الأولية، ماذا كان يحدث، وقد سمح "لتميزه" الأكاديمى خلال مناظرات دافوسDAVOS، أن يتوارى وتحدث بلغة اختزالية فظة حول

(*) أى يعالج إدراك العقل لذاته Apperception بالألمانية. (المراجع)

> محاولات الاستيلاء والاحتكار:(٧) حيث إن الفلسفة الكانطية هى المعنية، لا يمكن لأحد أن يدعى بهدوء وبيقين دوجماتى أنه ملكها بالفعل، لا بد لكل واحد من أن يأخذ كامل الفرصة **لإعادة الاستيلاء عليها**. نواجه فى كتاب هيدجر بمحاولة من هذا النوع **لإعادة الاستيلاء** على الموقع الأساسى لكانط (إ. كاسيرر، م. هيدجر، جدال حول الكانطية والفلسفة، دافوس، مارس ١٩٢٩؛ نفس المصدر، ص ص ٥٨ – ٥٩، التشديد لى). إن التباس كلمة "إعادة الاستيلاء" دالة فى حد ذاتها. وقد فسرت فيما بعد: "لم يعد هيدجر يتحدث هنا كمعلق، وإنما كمدع يشهر السلاح ضد مذهب كانط، إن جاز القول، لكى يخضعه ويجبره على أن يخدم إشكالياته الخاصة. وإذ نواجه بمثل هذا الاغتصاب، فلا مناص من أن نطلب إعادة الوضع إلى ما كان عليه" (نفس الموضع المشار إليه أيضًا ص٧٤). هذا لا يزال مجازًا، ولكنه (مجاز) سيصبح حالاً أكثر وضوحًا: "ليس فى رأس هيدجر سوى فكرة واحدة، عبر تفسيره لكانط، ما من شك حولها، إنها تصفية هذه الكانطية الجديدة التى قد تخضع كل النظام الكانطى لنقد المعرفة، أو حتى تختزله تحديدًا إلى لا شيء أكثر من نقد للمعرفة. وهو

يطرح ضد ذلك التفسير طابعا ميتافيزيقيا جوهريا للإشكالية الكانطية، (نفس الموضع المشار إليه أيضًا ص ٧٥). إضافة لذلك: "أليست فرضية هيدجر هي قبل كل شيء إستراتيجية هجومية؟ أليس من المحتمل ألا نجد أنفسنا في نطاق تحليل الفكر الكانطي،بل وقد دخلنا بالفعل نطاق **مناقشة حادة** ضد هذا الفكر؟ (نفس الموضع المشار إليه آنفا ص ٧٨؛ التشديد لي). يرفض هيدجر تحليل كاسيرر المنحاز بإنكار بارع مميز لخصائص هيدجر: "لم يكن قصدي أن أواجه التفسير "الإبستمولوجي"، بتقديم شيء طريف يمجد المخيلة (كما يفعل كاسيرر)" (نفس الموضع المشار إليه آنفا ص ٤٣).

لا تنفصم إعادة تفسير هيدجر للكانطية عن إعادة إدماجه لفلسفة الظاهريات و"تجاوزه" فكر هوسرل: فهو يستخدم كانط (بعد إعادة تفسيره) لتجاوز هوسرل، الذي، يمكنه من زاوية أخرى، أن يتجاوز كانط. إن المشكلة الظاهرياتية المحضة التي تخص العلاقة بين التجربة المحضة كحدس للموضوعية ما قبل المحمولية[*] (قبل التفكير بالمقولات)، والحكم، بوصفه حدسًا شكليًا يؤسس صلاحية التركيب، يجد في نظرية المخيلة الترانسندنتالية[**] الحل الذي لم يكن هوسرل

(*) المحمولية: نسبة محمول إلى موضوع. المراجع
(**) المخيلة عند كانط ملكة تركيب المحسوسات في صور. المراجع

قادرًا على تقديمه بسبب قراره أن يقتصر على مطلب المنطق الترانسندنتالي (بالرغم من أن كشفه أن فعل المعرفة لا يمكن أن ينفصل عن الزمانية هو الذي أدى إلى تحقيق هذا الاستبصار). إن إخفاق محاولة هوسرل في التوفيق بين مفهوم أفلاطوني عن الماهيات ومفهوم كانطي عن الذاتية الترانسندنتالية قد جرى تجاوزه في أنطولوجيا هيدجر الزمانية، أي، التناهي الترانسندنتالي، الذي يستبعد الأبدي من أفق الوجود الإنساني والذي لا يضع عند مصدر الحكم وأساس نظرية المعرفة حدسا ذهنيا وإنما حدسًا حسيا متناهيًا. إن حقيقة الوصف العياني للظواهر، التي لا تعيها الفلسفة الظاهرياتية، وحقيقة **نقد العقل الخالص**، التي عتمها الكانطيون الجدد، تكمن في واقعة، "أن تعرف، بدئيًا، هو أن تحدس". إن الذاتية الترانسندنتالية، بقدر ما تتجاوز ذاتها لكي تخلق إمكانية مواجهة تشكل الموضوعات، والانفتاح على الموجودات الأخرى، ليست إلا الزمان، الذي يكمن مصدره في المخيلة، والذي يؤلف هكذا مصدر الوجود بوصفه وجودا.

القلب جذري: ربط هوسرل أيضًا الوجود بالزمان، والحقيقة بالتاريخ، وعبر سؤال أصل الهندسة، على سبيل المثال، طرح على نحو مباشر نسبيًا مشكلة تاريخ تكوين الحقيقة، ولكن بـ"خط" كان خط الفلسفة كعلم منضبط والدفاع عن العقل؛ بينما يحول هيدجر وجود الزمان إلى مبدأ الوجود ذاته، وبغمر الحقيقة في التاريخ ونسبيته، يؤسس أنطولوجيا (حافلة بالتناقضات الظاهرية) للتاريخية المحايثة، أنطولوجيا ذات طابع تاريخي.[٨] في حالة تكون المهمة هي إنقاذ العقل بأي ثمن، أما في الحالة الأخرى، فهناك ارتياب جذري في

العقل، ما دام الطابع التاريخى، مصدر النسبية ومن ثم "النزعة الشكية"، قد وضع فى مبدأ المعرفة ذاته.

ولكن الأشياء لم تكن بهذه البساطة قط، واستراتيجية التجاوز الجذرى تؤدى إلى مواقع ملتبسة جوهريًا أو إذا ما تحدثنا بدقة فإنها قابلة **للقلب** (العكس) (التى سوف تيسر فى النهاية الانقلابات العكسية غير المتناقضة، والتكتيكات ذات الأغراض المزدوجة الصالحة لتشجيع المقاصد المزدوجة). وبنقش التاريخ ضمن الوجود، بتكوين الذاتية الحقة بوصفها تناهيًا مفترضًا ومن ثم مطلقًا، وبتأسيسه زمانًا وجوديًا أنطولوجيًا يقوم بالتكوين أى زمانًا يفكك التكوين ويعيد التكوين فى قلب "الكوجيتو" الذى يقوم بالتكوين (ويدعه ثابتًا فى جوهر الأنا أفكر)، يقصد هيدجر أن يطيح بإطاحة كانط بالميتافيزيقا، ويباشر نقدًا ميتافيزيقيًا لكل نقد للميتافيزيقا، بإيجاز، إنه ينجز الثورة المحافظة (die konservative Revolution) فى الفلسفة. وهو يحقق هذا عبر استراتيجية نموذجية عند "الثوريين المحافظين" (وبصفة خاصة عند يونجر): تتألف الإستراتيجية من القفز فى النار لتفادى الاحتراق، تغيير كل شىء دون تغيير أى شىء، عبر واحدة من تلك **التطرفات البطولية** التى توحد وتوفق التعارضات **لفظيًا** فى قضايا سحرية وحافلة بالمفارقات، بدافع تحديد موقع الذات دومًا وراء الماوراء. وهكذا نجد عند هيدجر القول بأن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون سوى ميتافيزيقا التناهى، وأن التناهى فحسب هو الذى يؤدى إلى غير المشروط؛ أو أيضًا، الوجود ليس زمانيًا لأنه تاريخى، ولكنه تاريخى، على النقيض، لأنه زمانى.[٩]

يتعين علينا هنا ان نحلل العلاقة بين هيدجر وهيجل، كما عرضت فى **الهوية والاختلاف** Identität und Differenz حيث تتخذ المواجهة شكل إلحاق / وابتعاد عبر قلب (عكس) العلامة (الرموز): يتوقف الوجود عن أن يكون مفهومًا مطلقًا، يضع كل الموجودات فى مفهوم شامل، ويصير اختلافًا عن أى موجودات étants جزئية، أى يصير اختلافًا بوصفه اختلافًا: أى تحقيق مصالحة الفكر والوجود فى اللوجوس logos (الكلمة وتداعياتها حجية الحقيقة والمعنى والعقل)، عند هيدجر، فى الصمت. إنها مهمة جعل الوجود متجليًا أى، إبراز جدل التناقضات، التى بواسطتها يمكن للوجود المحض بوصفه لا وجودًا أى عدمًا أن يتحول إلى تاريخ **للصيرورة** ويصير عند هيدجر الثانى جهدًا لنزع الغطاء على نحو ما عن غياب الوجود. ولإبراز عملية صدور الوجود فى اختلاف الموجودات بنوع من الأنطولوجيا السلبية (بنفس المعنى الذى نتحدث به عن لاهوت سلبى لا يعرف الله إلا بصفات سلبية منفية فليس كمثله شىء)، **كقلب للحركة الذاتية** selbstbewegung للمطلق الهيجلى الذى لا يمكن أن يعبر عن نفسه إلا فى الصمت أو فى استحضار شعرى لـ Ens absconditum

(الوجود المستتر بلاتينية العصر الوسيط) فقط.

إن التقلبات اللفظية التى تيسر الهروب من النزعة التاريخية بتأكيد التاريخية الماهوية للموجود، وبإدراج التاريخ والزمانية ضمن الوجود، أى، ضمن اللاتاريخى والأبدى، هى نموذج لكل الاستراتيجيات الفلسفية للثورة المحافظة فى الشئون الفلسفية. وكل هذه الإستراتيجيات التى مبدؤها الدائم تجاوز راديكالى يتيح الحفاظ على كل شيء خلف مظهر تغيير كل شيء، بربط التعارضات داخل نظام للفكر ذى وجهين، **يستحيل التملص منه incontournable**، مادام مثله، مثل (الإله) يانوس Janus، قادرا على مواجهة التحديات من كل الاتجاهات فى نفس الوقت: إن نزعة التطرف المنهجى للفكر الأساسى تمكنه من أن يتجاوز أشد الأطروحات راديكالية، سواء أتت من اليسار أو من اليمين، فى اتجاهه إلى نقطة القلب حيث يصير اليمين يسارًا لليسار وبالعكس.

وهكذا، فإن البحث فى التاريخ، وهو مبدأ النسبية والعدمية، من أجل تجاوز العدمية، هو فى الواقع إبقاء الأنطولوجيا ذات الطابع التاريخى محمية من التاريخ، بتوظيف سرمدة (تأبيد) الزمانية والتاريخ من أجل تجنب إضفاء التاريخية على الأبدى.[١٠] إن هيدجر **يلعب بالنار** بإعطائه "أساسًا أنطولوجيا" للوجود الزمانى، باقترابه من خلق رؤية تاريخانية للأنا الترانسندنتالى، سوف تعطى دورًا حقيقيا للتاريخ بأخذها فى الاعتبار سيرورة التكوين التجريبى للذات العارفة (كما جرى تحليلها من قبل العلوم الاجتماعية الوضعية)[١١] وللدور التكوينى للزمان وللسيرورة التاريخية فى توليد "الماهيات" (ماهيات

الهندسة، على سبيل المثال) ولكنه يَبقى أيضا **اختلافًا** جذريا عن أى نوع من أنواع الأنثروبولوجيا التى تدرس الإنسان بوصفه موضوعا معطى مقدما،[١٢] وحتى عن الأشكال الأشد "نقدية" للأنثروبولوجيا الفلسفية. (وخاصة تلك التى جرت صياغتها من قبل كاسيرر أو شيلر). وهكذا، ففى نفس فعل إجازة اختزال الحقيقة إلى الزمان، والتاريخ، والمتناهى، ومن ثم فى حرمان الحقيقة العلمية من الأبدية التى تدعيها والتى منحتها إياها الفلسفة الكلاسيكية، فإن إضفاء الأنطولوجيا l'ontologisation هذا على التاريخ والزمان (مثل إضفاء الأنطولوجيا على الفهم verstehen الذى لا ينفصل عنه) يسلب من التاريخ (والعلم الأنثروبولوجى) حق إدعاء الحقيقة الأبدية لوجود الإنسان الأنطولوجى (الوجود هناك) Dasein بوصفه تزمينا وتاريخية، أى كمبدأ قبلى A priori وأبدى لكل التاريخ (بنفس معنى تأريخ Historie وتاريخ Geschichte عند هيدجر). إنها تؤسس الحقيقة ما فوق التاريخية للفلسفة، التى تعلن ماوراء كل تحدد تاريخى، الحقيقة عابرة المراحل التاريخية للوجود الفردى Dasein بوصفه تاريخى الطابع. ولكن بتأسيس التاريخية أو الفهم بوصفهما البنية الأساسية للوجود الفردى Dasein، عبر تحصيل حاصل مؤسس يترك الأشياء كما هى – لأننا قد نسأل أيضا كيف يمكن لأنطولوجيا **الفهم** (verstehen) أن تجعل الفهم أسهل فى **الفهم**؟ – ويعطى هيدجر الانطباع بالفعل بأنه يصوغ المسألة بشكل أكثر أساسية وجذرية، ولكنه يوحى فى الواقع، دون أن يحتاج لعرض التدليل، بأنه لا يمكن أن يكون للعلوم الوضعية الكلمة الأخيرة حول الموضوع.

يمكن أن نرى مثلاً عمليًا لهذا "الخط" الفلسفى فى الإستراتيجية التى يبسطها هيدجر ضد كتاب كاسيرر **فلسفة الأشكال الرمزية** خلال مناظرة دافوس: بعد أن أعلن فى البداية أن تكوين الكانطية الجديدة يتعين أن يفسر بواسطة "حرج الفلسفة حين اضطرت لأن تسأل نفسها ما الذى لا تزال تدعيه بوصفه حكرًا عليها، ضمن النطاق الكلى للمعرفة"، (مناظرة حول الكانطية والفلسفة، (ص ص ٢٨ – ٢٩)، فقد شرع فى زعزعة أسس الطموح المعرفى لتأسيس العلوم الاجتماعية، رغم أنه يستحسن فى هذا الطموح، بالطبع، احترامه للمراتبية الثقافية: يقول هيدجر، إن "كاسيرر" يأخذ إلى مستوى رفيع **جوهريًا** إشكالية البحث الوضعى فى الميثولوجيا، ويقدم مفهومًا للأسطورة – إذا ألهم البحث التجريبى – سوف يقدم ضوءًا **مرشدًا** شديد القوة قادرًا على إضاءة وتحليل وقائع جديدة، كما يتعين أيضًا أن يطور فى العمق المادة التى جرى اكتسابها، (نفس الموضع المشار إليه آنفا ص ٩٤، التشديد لى). وبعد أن عبر عن إعلان التضامن وهو ما يلزم ممثلى **التخصص المعرفى المهيمن** حين يواجهون تخصصات أخرى أدنى منزلة، يلجأ هيدجر إلى إستراتيجيته المفضلة، أى الحركة

الأساسية wesentlichkeit بتجاوزها الذى لا يقهر لكل تجاوز، لأساسها المؤسس ذاتيًا لكل أساس، بمقدمتها المطلقة لكل المقدمات: 'هل التحدد السابق للأسطورة بوصفها وظيفة تكوينية للوعى قد أسست ذاتها بشكل كاف؟ أين المستويات القاعدية لمثل هذا الأساس التى لا بد من بيانها بوضوح؟ هل طورت هذه القواعد ذاتها بما يكفى؟، وبعد التذكير بحدود التفسير الكانطى للثورة الكوبرنيقية، يواصل: هل من الممكن أن "نوسع" بشكل بسيط ومجرد نقد العقل الخالص إلى نقد للثقافة؟ هل يمكن لنا أن نقطع، أم يمكن لنا بالأحرى أن نتنازع حول مدى اتضاح، أسس تفسير الترانسندنتالى الكانطى "للثقافة"، وتأسيسه بجلاء؟ (فى نفس الموضع المشار إليه آنفا ص٩٥، التشديد لى). ويستحق هذا التساؤل التأملى الطويل الاقتباس بكليته: يصير القصد الخالص للتجاوز من خلال "فكر مؤسس" معززًا بالتعارض، الذى يشتغل بوصفه **بنية توليدية**، بين "العريض" (ومن ثم سطحى و"واضح") و"العميق" وهو متحقق فى بلاغة نصف تعويذية، نصف إرهابية **للأساسى** (يتضمن تكاثره المعجمى "العميق"، "الأساسى" "المؤسس" "يؤسِس" (بالكسر) ويُؤسَس (بالبناء للمجهول)،

تأسيس "يؤسس" "مؤسس" "بعمق" "قواعد") و"**الاستهلالى**" (هل يمكن لنا إذن أن نقطع...، ماذا يتعين علينا أن نفكر فى الـ...، قبل أن نسأل أنفسنا، "إنه حينئذ فقط أن...، المشكلة الأساسية لم تطرق بعد") أساس الأساس هذا، يقف على النقيض مما يمكن أن نتوقعه من هذا التساؤل الشكى فى أسس الذاتية الكانطية ومعجمها الروحى (" الوعى"، "الحياة"، "الروح"، "العقل") وهو لن يبحث عنها بوضوح فى الشروط المادية لوجود منتجى الخطاب الميثولوجى. فالفكر "التأسيسى" لا يريد أن يعترف بهذا الأساس "المبتذل" أى "التجريبى" بابتذال.[13] لا تقارب المثالية الوجودية (كما يسميها جورفيتش Gurvitch بصواب تام) الوجود إلا لكى تبعد نفسها بشكل أفضل عن الشروط المادية للوجود: مختارة، كما هو الحال دائما، "الطريق الداخلى" den weg nach innen، كما وصف فى تراث الفكر الشعبى völkisch، إنها تبحث عن أساس "الفكر الأسطورى" فى تطوير تمهيدى للتكوين الأنطولوجى للوجود بصفة عامة" (نفس الموضع المشار إليه آنفا ص٩٧).

وعلى حساب انتقاص جذرى لدلالة ما أسماه كانط هذه "الكلمة المتغطرسة أنطولوجيا" صاغ هيدجر البنية الأنطولوجية للوجود الفردىDasein بسمات وجودية (عينت أيضا بوصفها وجودات أساسية أو أنماط أساسية للوجود أو الوجود هناك) ووصفت باعتبارها الشروط الترانسندنتالية (الآن سوف تسمى الشروط الأنطولوجية) الضرورية للمعرفة (مثل الفهم وأيضا مثل اللغة). وهكذا من خلال جعل الترانسندنتالى أنطولوجيا، يحقق هيدجر أول دمج للمتعارضات متمكنا من جعل موقعه مراوغا وغير قابل للتمثل فى أى من الموقعين المتعارضين. يتزايد الالتباس بحقيقة أن الأنطولوجيا الترانسندنتالية تحدد الوجود المعرفى بوصفه حالة من "اللاوجود"، أو بالأحرى، كفعل إضفاء الزمانية أو مشروعا، محققا أيضا جعل الترانسندنتالى أنطولوجيا تماما بواسطة جعل التاريخ أنطولوجيا، ومن ثم يصبح الوجود متماهيا مع الزمان. ليس من العسير أن نرى كيف أن منعطف kehre هيدجر الشهير، وابتعاده عن الأنطولوجيا الترانسندنتالية والتحليليات الوجودية لكتاب الوجود والزمان، كان يمكن لها أن تؤدى بشكل طبيعى عبر إضفاء الوجود على التاريخ، إلى الأنطولوجيا السلبية التى تطابق بين الوجود وما هو وجود بقدر ما يعرض ذاته للوجود الفردى، وتشير إلى الوجود كسيرورة للانبثاق (لا يستطيع المرء أن يقاوم التفكير فى "التطور الخلاق عند برجسون"؟...) الذى يعتمد فى تجسده على الفكر الذى يسمح له بالوجود، وعلى رباطة الجأشGelassenheit بوصفها خضوعا للطابع التاريخى.

وهكذا نجد أنه ليست هناك حاجة حتى لتأسيس علاقة مباشرة بين "منعطف" هيدجر وشبه تقاعده بعد أن قضى فترة كعميد، لنفهم أن الجذرية المتطرفة لهذه الثورة فى الفكر تجد تمجيدها، بمجرد أن مضت لحظة "الالتزام الوطيد"، فى نوع من حكمة التوماوية الجديدة، مذكرة كل أحد "أن يدرك ما هو كائن"، وأن يعيش وفق شروطه: يعيش الرعاة فى خفاء وخارج صحراوات الأرض المهجورة، التى يفترض أن تتقوم فائدتها فى ضمان هيمنة الإنسان (...) يحفظ القانون غير الملحوظ للأرض الأرض **فى كفاية** ما يبزغ وما يفنى من كل الأشياء **فى المجال المخصص للممكن الذى يتبعه كل شىء**، ومع ذلك لا يعرفه أى شىء. إن شجرة البتولا لا تتجاوز أبدًا إمكانها. خلية النحل تعيش فى إمكانها. **إنها الإرادة أولاً التى تهيئ ذاتها فى كل مكان فى التقنية** التى تلتهم الأرض فى الاستنفاد والاستهلاك والتغيير الملازم لما هو اصطناعى..[١٤]

وبعد أن قيل هذا، فإن الأصداء السياسية والأكاديمية لفكره المحض لم يتم إسكاتها بالكامل قط، سواء فى المجال الفلسفى أو ما وراءه. وليس علينا إلا أن نحلل مواقف هيدجر الفلسفية، و(مواقف) المنظرين الذين انخرط فى حوار معهم، بلغة منطق المجال الأكاديمى أو المجال السياسى، لندرك التضمينات السياسية النوعية لخياراته النظرية الأشد تجريدًا. وليست هذه المعانى الثانوية بحاجة إلى أن تكون مقصودة بوصفها كذلك، مادامت قد تخفت آليًا بواسطة التوافقات **المجازية**، والمعانى المزدوجة، والتلميحات التى تنشأ، بسبب التناظر بين المجالات، من التطبيق فى المجال الفلسفى لـ"خط"

صالح أشد عمومية، يتعلق بالتطبع habitus الذى يوجه الخيارات السياسية والأخلاقية التى تخص الوجود النظرى و"الخبروى". وهكذا نرى على الفور أن منح الأولوية للفلسفة على العلم، وللحدس على الحكم والمفاهيم، وهو واحد من الموضوعات موضع الرهان فى المواجهة بين هيدجر والكانطيين الجدد وفى الصراع لجذب كانط إما نحو المنطق والعقل، أو على النقيض، نحو الجماليات والمخيلة الذى يتردد صداه، فى تناغم مباشر مع تجليات اللاعقلانية التى يمكن أن تلاحظ فى المجال السياسى. وبالنزوع إلى إخضاع العقل للحساسية، "للعقل الذى جعِل حساسية" (مثل شوبنهاور، الذى رفض التمييز الكانطى بين الحدس والمفاهيم ووجد فى الحدس مصدرًا لكل معرفة) فإن القراءة الهيدجرية **لنقد العقل الخالص** تجعل الكانطية تبدو كأنها نقد أساسى للتنوير **Aufklärung**.

ونجد نفس الأثر حين يطبق هيدجر على التراث الدينى، أو على الأدق اللوثرى، أو شبه الدينى (مثل فكر كيركجور)، إستراتيجية التجاوز الراديكالى بواسطة الفكر "ذى النزعة الجوهرية" أو "التأسيسى" الذى طبقه على الفلسفة ووظفه لأقصى درجة لإحداث القطيعة بين الدين والفلسفة، كما هى عند كانط. يُدخل هيدجر إلى الفلسفة صيغة صبغت بالعلمانية من الأفكار الرئيسة الدينية التى سبق أن حولها اللاهوت المضاد للاهوت لكيركجور إلى أطروحة ميتافيزيقية: وهى على سبيل المثال، فكرة الذنب (الدَيْن) Schuld التى شكلت بوصفها نمط كينونة الوجود الفردى Dasein، أو عدة مفاهيم أخرى من نفس الأصل أو التلوين، (القلق) (Angst) (السقوط)

(Absturz)(الفساد) Verderbnis، (التلف) Verfallen، (الإغواء) Versuchung، النبذ / الهجر Geworfenheit، "داخل الدنيوية" Innerweltlichkeit...إلخ.

ويمكن لنا أن نتبع ميل هيدجر للعب على الكلمات ونقول إن الفكر الأساسى (Das wesentliche Denken) يركز على الأساسيات. عند تكوينها بوصفها أنماط وجود الذات الفردية أى بدائل جرى تلطيفها بالكاد للأفكار اللاهوتية، ويدرج ضمن الوجود كل ملامح الوضع "العادى" للإنسان "العادى": حيث إنه "ألقى به" فى "العالم"، معانيًا "فقد الذات"، فى" دنيوية" "الثرثرة"، و"الفضول" و"الإبهام". استعيدت حقيقة ميتافيزيقا "السقوط" هذه، التى تجعل "التيه أو الضلال" errance نوعًا من الخطيئة الأصلية، ومصدر كل الأغلاط المخصوصة، من نسيان الوجود حتى تقديس التفاهة، لقد استعيدت وعرضت فى إستراتيجية الإلحاق – شديدة الشبه بتلك التى واجه بها هيدجر الكانطيين الجدد – واختزل خلالها الانسلاب (الاغتراب Entfremdung، إلى المعنى الشعبى لـ"اقتلاع الجذور" الذى يجد نفسه متشكلاً بوصفه "بنية أنطولوجو – وجودية" ontologico- existentiale للوجود الفردى Dasein، أى فى حالة نقص أنطولوجى. ولكن بغض النظر عن وظيفتها السياسية بوصفها تبريرًا للعدل الاجتماعى Sociodicée (بدلاً من Theodicy العدالة الإلهية التى تبرر وجود الشر فى العالم) بجعل التاريخ أنطولوجيا فإن هذا الافتراض الإستراتيجى يكشف حقيقة هذا الأثر الهيدجرى النموذجى الآخر، التجاوز الجذرى "الزائف" لكل جذرية ممكنة، الذى يقدم الامتثالية

(الإذعان) مع تبريرها المحكم. جعل الانسلاب الأنطولوجى أساس كل انسلاب، معناه، بطريقة ما فى القول، أن نتفه، وفى نفس الوقت، أن نخلع عن الانسلاب الاقتصادى – وأى مناقشة لهذا الانسلاب طابعه المادى، بواسطة تجاوز راديكالى خيالى لأى تجاوز ثورى.

ويُدخل هيدجر مرة أخرى فى نطاق الفكر الفلسفى المقبول أكاديميا (ومناظرته مع الكانطيين الجدد تسهم كثيرا فى أن تكفل له هذا الاحترام) موضوعات وأنماط تعبير – وخصوصا أسلوبا تعويذيا وتنبؤيا – كانت مقصورة قبلاً على هذه النحل، التى حطت رحالها على هوامش المجال الأكاديمى الفلسفى، حيث تقابل واختلط نيتشه وكيركجور وستيفان جورج وديستويفسكى، والصوفية السياسية والحماس الدينى. وبقيامه بهذا، فإنه ينتج موقعًا فلسفيًا كان من قبل هو المستحيل بعينه، يتحدد موقعه فى العلاقة بالماركسية والكانطية الجديدة بنفس الطريقة التى تحدد موقع المحافظين الثوريين فى المجال السياسى الأيديولوجى فى العلاقة بالاشتراكيين والليبراليين.[١٠] ولا شىء يقدم دليلاً أفضل على هذا التناظر – بغض النظر عن الاقتباسات المباشرة من أشد المسائل السياسية وضوحا، مثل مسألة التكنولوجيا – من المكان المتميز الذى خصص للعزم (للتصميم) Entschlossenheit، تلك المواجهة الحرة واليائسة تقريبًا للحدود الوجودية، المعارضة بنفس القدر للتوسط العقلانى والتجاوز الجدلى.

الرقابة وفرض الشكل

كتابة هيدجر هى تجل نموذجي لكمية العمل التى كان ينبغى أن تنجز من قبل العقل اللاواعى فضلاً عن الواعى، إذا كان على القصد التعبيرى "intention expressive" أن ينطوى ضمن الحدود المفروضة من الرقابة التى يمارسها أى مجال ثقافى من خلال بنيته بالذات: تشتغل الإشكالية الفلسفية كفضاء من الإمكانيات المتحققة موضوعيًا بوصفها **سوقًا ممكنًا**، يمارس تأثيرات القمع، أو الإجازة والتشجيع، على الدوافع التعبيرية. ويتعين من ثم على كل مُنتج أن يتوافق مع هذه الإشكالية، وأن تجد أوهامه الاجتماعية تعبيرًا عنها ضمن حدود القيود التى تفرضها وحدها. وعلى ذلك، يمكن لنا أن نعتبر الخطاب المثقف بمثابة "تشكيل تسوية" بالمعنى الفرويدى، أى بوصفه من ناحية نتاج صفقة بين المصالح التعبيرية المحددة هى ذاتها بواسطة المواقع التى يشغلها المعبرون عنها فى المجال، ومن ناحية أخرى، القيود البنيوية للمجال التى تشتغل بوصفها أداة رقابة.[1] حيث يجرى إنتاج وتبادل الخطاب، إن وظيفة لطف التعبير والإعلاء، وهى واعية ولا واعية فى آن واحد ضرورية **لجعل** أشد الدوافع التعبيرية غير المقبولة **قابلة للكلام** فى حالة معينة للرقابة فى المجال، وهى تتضمن **فرض شكل** (mettre en forme) وكذلك **مراعاة الشكليات** (mettre des formes)؛ ويعتمد نجاح هذا العمل والربح الذى قد يتأتى عنه فى

أى حالة معطاة لبنى فرص الربح المادى أو الرمزى وهما واسطة الرقابة فى المجال، يعتمد على الرأسمال النوعى للمُنتج، أى على سلطته وقدرته النوعية.

ولا يمكن أن تعزى الصفقات والمساومات التى تؤلف وظيفة فرض الشكل كليًا إلى الأهداف الواعية للحسابات العقلية للنفقات والأرباح المادية أو الرمزية. وأشد الآثار البلاغية قوة هى نتاج هذا التلاقى، (الذى لا يسيطر عليه كلية العقل الواعى أبدًا)، بين ضرورتين محايثتين: ضرورة التطبع habitus، المهيأ بهذه الدرجة أو تلك من الكمال للاحتفاظ بالمركز الذى يحويه المجال، والضرورة المحايثة لحالة بعينها للمجال. وتحكم تلك الضرورة الأخيرة الممارسات بواسطة آليات موضوعية، مثل تلك التى تعمل على استعادة التوازن بين الموقع واستعدادات شاغله، أو تلك التى تُولد غالبًا ذاتيًا عبر التناظرات بين مجالات مختلفة، بتأثيرات التحدد التضافرى، وأشكال لطف التعبير القادرة على أن تمنح الخطاب إعتاما وتعقيدا بوليفونيا (تعدد النغمات أو الأصوات) لا ينفذ إليه حتى أشد الإستراتيجيين البلاغيين خبرة.

والمنتجات الثقافية تدين بخصائصها الأشد نوعية إلى الشروط الاجتماعية لإنتاجها وبشكل أكثر دقة إلى موقع المُنتج فى مجال الإنتاج، الذى يملى فى آن واحد، وإن يكن خلال سيرورات وسيطة متشعبة، ليس المصلحة التعبيرية فقط، وشكل وقوة الرقابة التى تؤثر عليها، وإنما أيضًا القدرة التى تمكن من تلبية هذه المصلحة ضمن إطار هذه القيود. وتمنعنا العلاقة الجدلية المؤسسة بين المصلحة

التعبيرية والرقابة البنيوية للمجال من أن نميز فى إجراءات العمل opus operatum الشكل عن المضمون، وما قيل عن طريقة قوله، أو حتى عن طريقة سماعه. وبفرض الشكل، تحدد الرقابة التى مورست بواسطة بنية المجال شكله الخطابى – رغم أن المحللين الشكلانيين يحاولون دائمًا أن يفصلوه عن التحددات الاجتماعية – ودون إمكان لانفصام، مضمونه الذى لا يمكن فصله عن تعبيره الملائم، ومن ثم فهو غير قابل للتفكير فيه خارج المعايير المرعية والأشكال المعتمدة (بالمعنى الحرفى). كما تحدد الرقابة أيضًا أشكال التلقى: لإنتاج خطاب فلسفى ذى طبيعة شكلية مستوفاة؛ أى مستور فى جهاز من العلامات، وأبنية الجمل، ومعجم المفردات، والإحالات.. إلخ، التى نتعرف فيها على الطبيعة الفلسفية لخطاب ما، التى يوظفها خطاب لكى يعلن عن طبيعته الفلسفية،[٢] يُعنى إنتاج مُنتج كهذا أن علينا أن نتلقاه بالشكلية الواجبة، أى بالاحترام الواجب للأشكال التى تبناها، أو، كما نرى فى الأدب، **بلغة الشكل المحض**. وهكذا فإن الأعمال الشرعية قادرة أيضًا على أن تمارس عنفًا يحميها من العنف الذى قد تحتاج إليه إذا تأتى أن ندرك المصلحة التعبيرية التى تعبر عنها فقط فى أشكال تنكرها: تدلل تواريخ الفن، والأدب، والفلسفة على كفاءة إستراتيجيات فرض الشكل التى تملى من خلالها الأعمال المكرسة شروط إدراكها الخاصة.

إن أى عمل يرتبط بمجال نوعى معين سواء بشكله أم بمضمونه: إذا حاولنا أن نتخيل ما كان يمكن أن يقوله هيدجر فى شكل آخر، أى شكل الخطاب الفلسفى كما مورس فى ألمانيا فى عام ١٨٩٠، أو فى

شكل بحث فى العلوم السياسية كما ينشر فى أيامنا فى جامعة ييل أو هارفارد، فمن المحتوم أن نتخيل هيدجرًا **مستحيلاً** (على سبيل المثال "متشردًا" فلسفيًا أو مهاجرًا معارضًا، فى عام ١٩٣٣) أو مجال إنتاج مستحيل كذلك فى ألمانيا فى ذاك الزمن الذى كان فيه هيدجر نشطًا. إن الشكل الذى تسهم من خلاله الإنتاجات الرمزية على نحو أشد مباشرة فى الشروط الاجتماعية لإنتاجها هو أيضًا ما تمارس من خلاله أثرها الاجتماعى الأشد نوعية: ولا يمكن للعنف الرمزى إذا ما توخينا الدقة أن يمارس بواسطة الشخص الذى يمارسه - ويُعانى من قبل الشخص الذى يعانيه - إلا فى شكل يساء التعرف على طبيعته، بوصفه عنفا، أى أنه يدرك بوصفه شرعيًا.

إن خطاب الدارسين، واللغات الخاصة التى تنتجها هيئات الأخصائيين (الفلاسفة، رجال القانون إلخ) ويعيدون إنتاجها من خلال تشويهات منهجية للغة العادية، تتميز عن اللغة العلمية بأنها تخفى الإكراه heteronomy خلف مظهر استقلال الذات autonomy: وماداموا غير قادرين على العمل دون مساعدة اللغة العادية، فلا بد أن ينتجوا وهم الاستقلال بواسطة **إستراتيجيات تفتعل قطيعة زائفة معها**، مستخدمين إجراءات متباينة وفقًا للمجالات، أو ضمن نفس المجال، وفقًا للمواقع واللحظات المختلفة. يمكن لهم على سبيل المثال أن يحاكوا الخاصية الأساسية لكل لغة علمية، وتحديد العنصر بواسطة انتمائه إلى نسق.(٣) وهكذا فإن المفاهيم الهيدجرية تحديدًا والمستعارة من اللغة العادية غيرت هيئتها من خلال عملية فرض الشكل التى فصلتها عن الاستعمال العادى وذلك بإدخالها، عبر

الإبراز المنهجى لأصولها الاشتقاقية الصرفية، فى شبكة من العلاقات المتجلية فى الشكل المحسوس للغة، إلى حد أن توحى بأن كل عنصر من الخطاب يعتمد على (العناصر) الأخرى **معًا** بوصفه دالا ومدلولا. وبهذه الطريقة تصير كلمة عادية مثل الرعاية أو العونFűrsorge، مرتبطة على نحو **واضح** بحكم شكلها بمجموعة كاملة من الكلمات تنتمى لنفس العائلة، همْ Sorge، عنايةSorgfalt، لامبالاة/إهمال Sorglosigkeit مهتم Sorgenvoll، مشغول البال besorgt، الانهمام بالحياة Lebensorge، المصلحة الذاتية، Selbstsorge.

> عندما نسب إلىّ جادامر، فى المراجعة التى سبق أن ذكرتها، فكرة أنه يوجد "معنى حقيقى" للكلمات وفى حالة كلمة Fűrsorge فإن معنى الرعاية الاجتماعية (الرفاهية الاجتماعية) هو "المعنى الشرعى الوحيد" بالنسبة إلى، فإنه لا يدرك ما هو جوهر تحليلى: أولاً، حقيقة أن الكلمات والخطاب بصفة عامة يتلقى تحدده الكامل، بما فيه معناه وقيمته فى علاقاته التداولية بمجال ما يشتغل بوصفه سوقًا فقط. ثانيًا، إنه يتغاضى عن الطابع متعدد المعانى أو بالأحرى **البوليفونى** (متعدد الأصوات أو النغمات) الذى يدين به خطاب هيدجر إلى قدرة مؤلفه الخاصة على التحدث ممثلاً لمجالات مختلفة ولأسواق مختلفة فى نفس الآن. ويقع الخطأ فى أنه ينسب

إليّ فلسفة لغة وتفسير فيلولوجى نموذجى عبر عنه حرفيًا أستاذه، هيدجر: تتخفى دومًا "الدلالة الحقيقة لـ"الخطاب"، وهذا واضح بما يكفى، بواسطة التاريخ اللاحق لكلمة لوجوس logos، وخاصة بواسطة التفسيرات العديدة الاعتباطية التى قدمتها الفلسفة اللاحقة"، (الوجود والزمان، باريس، جاليمار، ١٩٦٤، ص ٤٩ التشديدلى). فى الواقع، إنه لمن السذاجة أن نتساءل ما هو المعنى الحقيقى للكلمات، كما نتساءل، بمصطلحات أوستن **Austin**، ما هو "اللون الحقيقى للحرباء" (ج. ل. أوستن، **لغة الإدراك الحسى، باريس، أ. كولين، ١٩٧١**): هناك معان مختلفة بقدر ما هنالك من استعمالات وأسواق. ويظهر خطأ آخر للقراءة، يقع مصدره أيضًا فى حقيقة إسقاط المرء لفلسفته الخاصة على العمل الذى يجرى تحليله، وهذا يجعل جادامر يقول بأن القصد البلاغى مستبعد من قصد الحقيقة - وفى هذه الحالة، يمكن لنا أن نلاحظ أيضًا أن ذلك يتضمن تعريفًا تبسيطيًا للبلاغة، ولو أنه يستنبطه من أفلاطون وأرسطو. الحقيقة هى أننا مواجهون مرة ثانية بمشكلة لون الحرباء.يقبل جادامر ضمنيًا متبعًا فى ذلك الحس العلمى المشترك، فكرة أن البلاغة تتعارض

بوصفها شيئًا محسوبا، اصطناعيا، واعيا ذاتيا، مع بعض أنماط التعبير الطبيعية، التلقائية، الأولية، البدائية. هذا يعنى أن ننسى أن القصد التعبيرى يمكن أن يتحقق فقط من خلال علاقة مع سوق وعلى ذلك فإن هناك أنواعا عديدة من **البلاغة** بقدر ما هنالك من أسواق، وأن الاستعمالات العادية للغة (التى يمكن للمرء أن ينفى تنوعها بالحديث عن "اللغة العادية"، كما يفعل فلاسفة اللغة) تعرض أنواعًا من البلاغة راقية إلى حد بعيد دون أن تكون واعية ومحسوبة، وإن أكثر الطبعات نقاوة للبلاغة المتبحرة فى العلم، كتلك التى يستعملها هيدجر على سبيل المثال، لا تفترض بالضرورة حسابا أو سيطرة كاملة على الآثار المعروضة.

وبسبب تواتر اللعب على الكلمات فى الأقوال والأمثال التى تحفظ الحكمة الشعبية، فإن اللعب الذى يظهر "تشابهًا عائليًا"، من خلال علاقة الكلمات بالجذور أو صيغ الاشتقاق هو إحدى الوسائل، إن لم يكن أشد ما يعتمد عليه بلا ريب، فى إعطاء الانطباع بأن هناك علاقة ضرورية بين مدلولين. وأن التداعى عبر تكرار حروف الاستهلال أو التجانس الصوتى الذى يؤسس علاقات شبه مادية من خلال تشابه الشكل والصوت يضيىء العلاقات الخفية بين مدلولين، أو حتى يوجدهما من خلال اللعب المحض للأشكال: هذا هو الحال، على

سبيل المثال، مع ألعاب الكلمات الفلسفية لهيدجر المتأخر زمنيًا، Danken = Denken أى التفكير يساوى الشكر فى الألمانية،(*) رغم أن سحرها يتلاشى إلى حد بعيد، إذا ترجمت إلى الفرنسية (يشكر Remercier يفكر Penser) مما يكدر أتباعه الفرنسيين، أو التلاعب اللفظى بعمل كرة ثلج من توريات عبارة Sorge als besorgende Fürsorge، "الهم بوصفه تفويض من الاهتمام"، التى يمكن أن توسم بأنها مراوغات لفظية إذا لم تنتج شبكة التلميحات الصرفية والإحالات الاشتقاقية وهم تماسك شامل للشكل، ومن ثم للمعنى، وهكذا مظهر خطاب بديهى.

"Die Entschlossenheit aber ist nur in der sorge gesorgete und als sorge Eigentlichkeit dieser selbst"

(ليس العزم، على أى حال، سوى صميمية الهم – الذى هو نفسه مهموم وممكن بوصفه همًّا).(٤)

وتُعرض كل المصادر الكامنة للغة لتعطى الانطباع بأنه توجد علاقة ضرورية بين كل الدوال وأن العلاقة بين الدوال والمدلولات قد أسست عبر توسط نسق نظام المفاهيم الفلسفية، والكلمات الفنية (التقنية) ليست إلا أشكالاً مفخمة من الكلمات العادية (كلمة Entdeckung بالألمانية، اكتشاف، كشف الغطاء، وكلمة Entdeckheit تعنى الكائن الذى يتعين كشفه، والأفكار التقليدية مثل Dasein (الوجود هناك تصير الوجود الفردى) ولكنها استخدمت لحد ما خارج مواضعها لكى تظهر **ابتعادها**، كما ابتدعت ألفاظًا جديدة عن طريق

(*) بالتقريب التفكير يساوى ذكر الجميل أى شكره فى العربية. (المراجع)

القياس حتى تؤلف تمييزات يُدعى أنه لم يفكر فيها، أو على الأقل توليد انطباع بأنها تمثل تجاوزًا جذريًا (وجودى existentiel، موجودى existential، آنى Temporel /zeitlich، **وزمنى**، وهو تعارض لم يلعب أى دور مؤثر فى كتاب **الوجود والزمان**).

وينتج فرض الشكل وهم وجود نظام نسقى، ومن خلال القطيعة مع اللغة العادية التى أحدثت بذلك، وهم وجود نظام مستقل ذاتيًا. بإدخال كلمة رعاية Fűrsorge فى شبكة من الكلمات متشابهة صرفيًا ومرتبطة اشتقاقيًا، ومن ثم نسجها فى قماش بنيته المعجمية، فإن هيدجر ينتزع الكلمة من استعمالها العادى، وهى التى عُرضت بغير التباس فى التعبير "الرعاية الاجتماعية" (الرفاهية الاجتماعية) sozialfürsorge: غير أنه ما أن تتحول وتغير مظهرها، حتى تفقد هويتها العادية، وتتخفى فى معنى مشوه (يمكن توصيله بهذا القدر أو ذاك بواسطة كلمة، مثل كلمة توكيل (تفويض) prokura بالألمانية، وبالفرنسية procuration مأخوذة بمعناها الاشتقاقى؛ فمن ضمن اشتقاقاتها القوادة). فى نهاية عملية التشويه هذه، الجديرة بأحد الحواة الذى يجذب الانتباه إلى شىء غير مهم لكى يحول انتباهنا عما يريد إخفاءه، نجد أن الوهم الاجتماعى عن المساعدة (الاجتماعية) رمز "دولة الرعاية" أو "دولة التأمين" التى يدينها كارل شميت أو إرنست يونجر بلغة أقل تلطفًا، يمكن أن يسكن أو يخيم على الخطاب الشرعى (الهَمّ Sorge والرعاية Fűrsorge هما فى قلب النظرية عن الزمانية) ولكن فى شكل لا يبدو فيه أنهما يقومان بذلك، وهما فى الواقع لا يقومان بذلك.

وبينما تستبدل العملية العادية لإضفاء لطف التعبير كلمة (وهى غالبًا ذات معنى متناقض) بأخرى، أو تقوم بتحييد المعنى العادى على نحو ظاهر بواسطة علامات تحذير واضحة (ما بين معقوفتين، على سبيل المثال) أو بواسطة تعريف مميز، ينطلق هيدجر بتأسيس شبكة من الكلمات المترابطة داخليًا من الناحية المورفولوجية، تتلقى ضمنها الكلمة العادية، وهى متماثلة ومتحولة المظهر فى آن معًا، هوية جديدة: وهكذا فهى تستدعى قراءة فيلولوجية وبوليفونية، قادرة على أن تستحضر وتبطل المعنى العادى فى آن واحد، وأن توحى به بينما تقمعه ظاهريًا، مع تضميناته الازدرائية، داخل نظام من الفهم المبتذل، "الأنثروبولوجى" بابتذال.(٥)

> يستشعر الخيال الفلسفى، مثله فى ذلك مثل الفكر الأسطورى أو الشعرى البهجة فى أن يفرض من أعلى العلاقات المدركة بالحواس للصوت على علاقة أساسية للمعنى، وفى اللعب بالأشكال اللغوية التى هى أيضًا أشكال تصنيفية: وهكذا ففى كتاب عن ماهية الحقيقة von wesen der wahrheit، فإن التعارض بين الماهية (wesen) واللا – ماهية un - wesen أو غير الماهية - in - wesen معزز بالتعارض الخفى الذى يستحضر ويلغى أو يبطل، بين الترتيب – نوع من مصطلح (مفهوم) وهمى، يتسم بأنه غائب، وحاضر بعد فى شبه **صورة** – و**الاضطراب** (التشوش)، وهى واحدة من المعانى الممكنة لكلمة اللا – ماهيةun - wesen . وتقرر سلسلة التعارضات المتوازية، التى هى تنويعات جرى تلطيفها على نحو متفاوت لعدد محدود من التعارضات "البدئية"، هى نفسها قابلة للاختزال بفظاظة كل منها إلى الأخرى، ويمكن إيجاد أمثلة عديدة عليها عبر عمل هيدجر اللاحق على "انعطافه" – تقرر التعارض المؤسس، الذى هو ذاته خاضع لتابو، ولكنها تفعل ذلك فى شكل معلى – شكل أكثر شمولاً فى تطبيقاتها من الصعب التعرف عليها (مثل التعارض بين الموجودى (Ontisch) موجودات العلم الوضعى وقائع وتكنولوجيا l'ontique والأنطولوجى L'ontologiqe الذى يدرس الوجود الفردى Ontologisch). بعمل ذلك، فإنها تشكل هذا التعارض بوصفه مطلقًا، وبإدراجه داخل الوجود فى نفس الوقت كأنها لا تفعل غير أن تنكره رمزيًا.

إن إدماجها داخل نظام اللغة الفلسفية هو الذى يسهل نفى معانيها الأوليه، أى المعنى الذى تأخذه الكلمة المحرمة من إحالتها إلى نظام اللغة العادية الذى يستمر فى التواجد بشكل خفى رغم إبعاده رسميًا من النظام المعلن. هذا النفى هو أساس المقاييس المزدوجة التى

تخولها الرسالة المزدوجة المسجلة فى كل عنصر استدلالى يُشكّل دائمًا من نسقين فى وقت واحد، النظام الظاهر للغة الاصطلاحية الفلسفية والنظام الكامن للغة العادية، أو ينتمى، بمعنى آخر إلى فضائين عقليين لا يمكن فصلهما عن فضائين اجتماعيين. يتضمن إخضاع المصلحة التعبيرية للتحويل الضرورى وإلحاقها بنظام ما هو قابل للقول فى مجال معين وتمييزها عن غير القابل للقول، وغير القابل للتسمية، يتضمن أكثر من مجرد إبدال كلمة مقبولة بأخرى، صادرتها الرقابة. لأن هذا الشكل الأولى للطف التعبير يخفى آخر، يكمن فى استعمال الخاصية الأساسية للغة، طبقًا لنموذج سوسير التعارضى حول أولوية العلاقات على العناصر والشكل على المادة من أجل إخفاء العناصر المقموعة بإدخالها فى شبكة من العلاقات التى تعدل **قيمتها** بدون تعديل "مادتها". مع اللغات المتخصصة وحدها، التى أنتجها الأخصائيون بقصد واضح فى خلق نسق، يشتغل أثر التقنيع والإخفاء من خلال فرض الشكل تمامًا: تبقى فى هذه الحالة كما فى كل حالات التمويه من خلال الشكل، الدلالات التى وسمت بوصفها محرمة، مع أنها مدركة نظريًا، مساءة الإدراك فى الممارسة، ورغم أنها موجودة كمادة، فإنها غائبة بوصفها شكلاً، مثل وجه مخفى فى لغز وصل النقاط ببعضها. إن دور مثل هذا النوع من التعبير **هو تقنيع التجارب البدائية للعالم الاجتماعى والأوهام الاجتماعية** التى هى مصدرها، وبقدر ما تسمح لها بأن تتكلم تكشفها، بينما تستخدم نمطًا من التعبير يوحى بأنها لم تقل. ولا يمكن لهذه اللغات المتخصصة أن تعرب عن مثل هذه التجربة إلا فى أشكال من التعبير تجعلها غير قابلة للإدراك، لأن المتخصص غير قادر على أن

يعترف أنه يعلنها. وتتحل المادة البدائية فى الشكل حين تخضع للمعايير الضمنية أو الصريحة لمجال معين، إذا جاز القول. وفرض الشكل بهذه الكيفية هو تغيير للشكل وتحويل للمادة فى وقت واحد: مادة المدلول **هى** شكل الدال الذى تحققت فيه.

وعبر فرض الشكل يصبح مبررًا وغير مبرر معًا اختزال النفى إلى ما ينفيه، إلى الوهم الاجتماعى الذى هو مصدره. وبسبب حقيقة أن هذا النفى الذى يسميه فرويد، مستخدمًا مصطلحًا هيجليًا، تجاوز (رفع) Aufhebung الكبت يستبقى وينفى فى آن معًا كلاً من الكبت وما هو مكبوت، وهو يضاعف العائد، مضيفًا إلى ميزة الكلام ربح إنكار ما قيل، من خلال الطريقة التى قيل بها. وهكذا على سبيل المثال، فإن التعارض بين الأصالة Eigentlichkeit واللا أصالة uneigentlichkeit هذه الأنماط البدئية لـ"الوجود هناك"، كما يقول هيدجر، التى ينتظم حولها كل الكتاب (حتى من وجهة نظر أشد القراءات الداخلية تشددًا) هى إعادة ترجمة نوعية وحاذقة بصفة خاصة للتعارض الشائع بين "النخبة" و"الجماهير". "هُم" (on، تعنى حرفيا "المرء") استبداديون (الدكتاتورية الحقيقية للـ"هُم")، فضوليون (يراقبون كل شىء)، ويختزلون كل الأشياء إلى أدنى مستوى، إن أفراد "الهُم" الشاملة يتفادون مسئولياتهم، مجردون من حريتهم: وهم يعيشون على مساعدة مدبرة، ويعتمدون عاجزين على المجتمع أو على "دولة الرعاية" (الرفاهية)، التى تعنى بهم خاصة من خلال "المساعدة الاجتماعية" (Sozialfürsorge) وترعى مستقبلهم نيابة عنهم. يمكن لنا أن ندبج قائمة بالمطروقات عند الأرستقراطية

الأكاديمية التى تترى عبر هذه الفقرة،[٦] التى غالبًا ما غُلق عليها. بأنها طافحة بمواضع البحث الخاصة Topoi بالساحة العامة Agora كنقيض للمدرسة Schole، (الكلمة تعنى وقت الفراغ والمدرسة): هناك كراهية للإحصائيات (التى تعزف على فكرة "المتوسط") التى ترى بوصفها رمزًا لكل عمليات "التسوية" التى تهدد "الشخص" (الذى يسمى هنا الوجود هناك وجود الفرد Dasein) وأكثر صفاته قيمة، "أصالته "المتفردة و"خصوصيته". هناك احتقار لكل القوى "التى تسوى" وبلا شك هناك اشمئزاز خاص من أيديولوجيات المساواة التى تعرض للخطر "كل شيء جرى إحرازه بواسطة نضال"، أى الثقافة رأس مال الماندارين (مثقف النخبة) النوعى، الذى هو ابن أعماله، والأيديولوجيات التى تشجع الجماهير على "أن تأخذ الأشياء بسهولة وتجعلها سهلة". هناك أيضًا تمرد ضد الآليات الاجتماعية مثل تلك التى تتعلق بالرأى (تخمين يحتمل النقيض Opinion)، العدو الوراثى للفيلسوف، الذى يتواتر هنا عبر اللعب على كلمتى öffentlichkeit وöffentlich، "الرأى العام" والعام، وضد أى شيء يرمز إلى "المساعدة الاجتماعية"، أى الديمقراطية، الأحزاب السياسية، الإجازات مدفوعة الأجر (بوصفها خرقًا لاحتكار وقت الفراغ scholé والتأمل فى الغابة من جانب الأرستقراطية)، "الثقافة للجماهير"، التلفاز، وأفلاطون فى كتاب الجيب.[٧] كان لهيدجر أن يقول هذا على نحو أفضل للغاية، بأسلوبه الرعوى (الممتلئ بالحيوية العميقة) الذى لا يضاهى، عندما انطلق، فى كتابه مدخل إلى الميتافيزيقيا، الذى كتب فى عام ١٩٣٥، ليبين كيف أن انتصار الروح العلم – تكنولوجية فى الحضارة الغربية قد أنجز وأكمل وقد تجلى فى "فرار الآلهة، تدمير الأرض، تحويل

البشر إلى كتلة، كراهية كل شيء حر وخلاق والشك فيه"
(die flucht der Gotter , die zerstorung der Erde, die vermassung des menschen, der vorrang des Mittelmassigen)[٨]

ويحرز هذا اللعب بالأشكال الملموسة للّغة أكثر أشكاله اكتمالاً عندما يدور حول أزواج من الحدود وليس حول الكلمات المعزولة، أى حول العلاقة بين حدود متناقضة. وبالتعارض مع التوريات اللفظية الفلسفية المؤسسة على تكرار حروف الاستهلال أو التجانس الصوتى، فإن التوريات "البدئية" تلك التى توجه وتنظم فكره فى العمق، تلعب على الأشكال اللفظية لتستغل فى آن واحد أشكالاً حسية وبنى تصنيفية. هذه الأشكال الكلية التى توفق بين الضرورات المستقلة للصوت والمعنى فى معجزة تعبير ضرورى مزدوج، هى الشكل المتحول للمادة اللغوية التى هى أصلاً مشبعة سياسيًا، وبذلك هى متناسجة مع بدائل متشكلة بنيويًا، مسجلة ومحفوظة فى اللغة العادية، التى هى بالفعل سياسية موضوعيًا. إن ولع كل اللغات المثقفة **بالتفكير الثنائى** لا يمكن أن يفسر بخلاف ذلك: إن ما هو مراقب ومقموع، فى هذه الحالة ليس حدًا محرمًا أخذ فى حالة منعزلة، وإنما علاقة تعارضية بين الكلمات التى تحيل دائمًا إلى علاقة تعارض بين المواقع الاجتماعية أو الجماعات الاجتماعية.

وليست اللغة العادية مخزونًا لا نهائيًا فحسب من الأشكال الملموسة متاحًا للألعاب الشعرية أو الفلسفية أو، كما عند هيدجر الناضج وتابعيه، للتداعيات الحرة حول ما أسماه نيتشه شعر المفهوم Begriffsdichtung، وإنما هى أيضًا مستودع لأشكال الإدراك الذاتى

للعالم، الاجتماعى، للأشياء الشائعة التى تحفظ مبادئ رؤية العالم الاجتماعى وتتصف بالعمومية بالنسبة لجماعة ما (الجرمانى ضد السلتى أو اللاتينى، العادى ضد المتميز، إلخ).ولا يمكن تسمية وإدراك بنية العالم الاجتماعى سوى عبر أشكال التصنيف التى، حتى وان كانت قد وُظفت بواسطة اللغة العادية، فليست مستقلة أبدا عن هذه البنية (وهو ما ينسى دائمًا فى التحليلات **الشكلانية** لهذه الأشكال): وبالفعل، بالرغم من أن أشد التعارضات الاجتماعية "بروزًا" مثل (مبتذل / مميز) قد تكتسب معانٍ شديدة الاختلاف وفقا للاستعمال والمستعملين، فإن اللغة العادية، التى أنتجت بواسطة السيرورة المتراكمة لفكر هيمنت عليه علاقات القوة بين الطبقات، ومن باب أولى تكون لغة الدارسين التى أنتجت فى مجالات حاصرتها مصالح وقيم الطبقات السائدة، هى على نحو ما أيديولوجيات أولية، مُعَدَّة "بشكل طبيعى تمامًا"، لاستعمالات تتفق مع قيم ومصالح الطبقات السائدة.[٩] يمكن للسياسة أن تتحول إلى أنطولوجيا بواسطة تحويل الانقسامات الثنائية ومخططات التفكير العادى إلى حدود مجازية. ولكن لا تقود السيرورة المجازية التى تتولد منها هذه الميتافيزيقا من الأشياء المرئية إلى الأشياء غير المرئية، وإنما من المضمون الكامن الذى يحتمل أن يكون غير واعٍ إلى المضمون المعلن للخطاب: إن وظيفة هذه المجازات بوصفها انتقالات من فضاء إلى آخر، هى أن تربط الفضائين اللذين سببتهما القطيعة المفتعلة بواسطة أطروحة الاختلاف الأنطولوجى الذى أعلن رسميًا أنه منفصل، وتهيئ أيضا لـ **حفظ** التعارضات المؤسِسة (بالكسر) وتستمر فى تعزيز الخطاب بخفاء.

ولا يمكن أن يعلن التعارض بين المتميز والمبتذل وسط النخبة المتميزة فلسفيا بمصطلحات مبتذلة: لدى هيدجر حس غاية فى الرهافة بالتميز الفلسفى ينأى به عن أن تحمل كتاباته السياسية "بسذاجة" أطروحات سياسية، وهناك شواهد وفيرة على مقصده تمييز نفسه عن أكثر أشكال الأيديولوجية النازية سفورًا.[١٠] ويوجد التعارض الذى يمكن أن نسميه "أوليًا" - بمعنى مزدوج - فى اقتصار عمله على أعلى شكل من أشكال مراعاة الوحدات الفلسفية philosophemes العاملة بوصفها كلمات ملطفة التعبير، سوف تحول مظهرها على نحو دائم بقدر ما يتطور مذهبه السكونى من نواح أخرى فى سلسلة من التنكرات المختلفة وإنما المعلاة (المتسامى بها) بالقدر نفسه.

واتخاذ الشكل هو فى حد ذاته اتخاذ الحيطة: إنه يُعَبر بعلوه عن بعده المهيمن عن كل التحددات، وحتى عن تلك "المذاهب" isms التى تختزل الوحدة غير القابلة للاختزال لنسق فكرى إلى اطراد فئة منطقية وكذلك، بُعده أيضا عن كل التحددات، خاصة الاجتماعية منها، التى تختزل الفردية الفذة لمفكر إلى ابتذالية طبقة. إنها هذه المسافة، هذا **الاختلاف**، الذى يصير مؤسسًا بوضوح فى قلب الخطاب الفلسفى، مخترقًا التعارض بين الأنطولوجى والموجودى ONTIC (أو الأنثروبولوجى) الذى يزود الخطاب سابق التلطف بثان، هذه المرة بحاجز دفاعى منيع: وتحمل كل كلمة من ثم الأثر الذى يتعذر إزالته لـ «القطيعة» التى تفصل المعنى الأنطولوجى الأصيل، عن المعنى العادى والمبتذل، والذى يدرج أحيانًا فى ذات المادة الدالة، عبر واحدة

من تلك الألعاب اللغوية الصوتية (الفونولوجية) التى غالبًا ما قلـدت منذ (موجودى existentiell، / وجودى existential).

هذا اللعب المزدوج على الكلمات مـشطورة الحـدين dedoublé يجد صداه الطبيعـى فـى التحـذيرات ضـد القـراءات "المبتذلـة" و"الأنثروبولوجية" "بابتذال" التى تحاول أن تعـرض لـضوء النهـار الساطع المعانى التى نفيت ولكنها لم تدحض، والتى ترجمت بواسطة الإعلاء الفلسفى إلى الحضور الغائب لوجود شـبحى: "إن لمـصطلح الهَمّ" preóccupation (الانشغال)، فى المقام الأول، "**دلالته" مـا قبـل العلمية signification préscientfique** ويمكن أن يعنى تنفيذ شـىء، إنجازه، "ضبطه". يمكن أن يعنى أيضا أن يزود المرء نفسه بـشىء ما. نحن نستخدم أيضًا هذا التعبير مع صيغة أخرى للجملـة حينمـا نقول "إننى معنى بنجاح المهمة". "مُعنى" هنا تعنى شـيئًا مـا مثـل الإدراك. **سوف يستعمل التعبير** "هَم" فى البحث الحالى **فى تضاد مع هذه الدلالات ما قبل العلمية والموجودية ontical العامية، بوصـفه مصطلحًا أنطولوجيًا للموجود** (existential)، سوف يـصف وجـود طريقة ممكنة لـ الوجود – فى – العالم. واختير هـذا المـصطلح لا لأنه قد تصادف أن الوجود هناك هو الأقرب ولحـد بعيـد "عملـى" واقتصادى، وإنما لأن وجود الوجود هناك يجب أن يعرض بوصـفه رعاية (Sorge). ويتعين أن يؤخذ هذا التعبير أيضًا بوصفه مفهومًـا يعين بنية أنطولوجية. ليس للكلمة علاقة بـ"المصاعب "أو "الـضيق" أو "هموم الحياة رغم أنه يمكن لنا أن نصادفها موجوديًا فى كل وجود هناك.[١١]

وقد تكون هذه الاستراتيجيات الاحترازيـة قـد أيقظت شكوك القراء غير الألمان، إذا لـم يكـن هؤلاء قد خضعوا لشروط استقبال جعلت تبيـنهم التضمينات الخفية التى تبرّأ منها هيـدجر بعيـد الاحتمال (وهذا هو الغالب ما دامت الترجمـات "تقمعها" منهجيًا باسم القطيعة بـين الموجـودى ontical والوجـودى ontological). بالفعـل، بالإضافة إلى مقاومة التحليل الذى قدمه مؤلـف هو نتاج مثل هذه الاستراتيجيات النسقية للطـف التعبير وهناك أيضا فى هذه الحالة واحـدٌ مـن الآثار الأشد ضررًا لتصدير المنتجات الثقافيـة، وهو اختفاء كل العلامـات الدقيقـة لأصـولها السياسية أو الاجتماعية، لكل العلامات الكتومـة غالبًا للأهمية الاجتماعية لخطاب معين والموقع الثقافى لمؤلفه، بإيجاز، لكل الملامـح متناهيـة الصغر التى يكون القارىء باللغة الأصلية أشـد عرضة لها بوضوح، ولكنه هو الذى يستطيع أن يدركها أفضل من الآخرين إذا ما زود بتقنيـات التموضع objectification. ونحن نفكـر علـى سبيل المثال فى كل التضمينات "الإدارية" التـى اكتشفها أدورنو فى رطانة الأصالة (Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, Francfort, Suhrkamp, 1964, PP66-70) خلـف

المصطلحات "الوجودية" Existentiels مثل (لقاء) Begegung، أو كلمتين مثل (إعطاء حق) Auftrag و(اهتمام) Anliegeng، وهما ملتبستان فالأولى تعنى رسالة، أى تومئ إلى رغبة قلبية كما تعنى "موضوع الأمر الإدارى" وكذلك الثانية بمعنى "أمنية" وهو المعنى الذى كان بالفعل موضوع استعمال شاذ فى شعر ريلكة Rilke.

إن فرض انفصال حاد بين المقدس والدنيوى، الأمر الذى يعزز دعاوى أى هيئة من الاختصاصيين، فى ضمان احتكار نطاق معرفة أو ممارسة مقدسة بتعيين الممارسات الأخرى بوصفها دنسة، يتخذ هكذا شكلاً أصليًا: إنها كلية الحضور، تُقسّم كل كلمة ضد ذاتها، إذا جاز القول، بجعلها لا تدل، على ما يبدو أنها تدل عليه - بوضعها بين قوسين، أو تغيير مادتها الدلالية، أو أحيانًا مجرد وضعها فقط اشتقاقيًا أو فونولوجيًا ضمن مجموعة معجمية ذات نزعة معينة - وهكذا تنقش داخلها المسافة التى تفصل المعنى "الأصيل" الحق عن المعنى "الساذج" أو المبتذل.[١٢] وبتشويه الدلالات الأولية التى تستمر فى الاشتغال بوصفها دعمًا خفيًا لعدد من العلاقات المكونة للنسق الظاهر، يزود الخبراء أنفسهم بوسائل لخداع من يخمن وجود هذا الازدواج بشأن تعاملهم المزدوج. وبالفعل، رغم اللعنة التى يستنزلونها، فلا زالت هذه المعانى المنفية تنجز وظيفة فلسفية، مادامت تشتغل فى أقل القليل بوصفها مرجعًا سلبيًا نقيس به المسافة الاجتماعية والفلسفية التى تفصل "الأنطولوجى" l'ontologique عن

"الموجودى" ontique، أى الخبير عن العامى الدنيوى - الذى يعد جهله أو ضلاله مسئولا كلية عن أى استحضار آثم للمعانى المبتذلة. وبإعطاء دلالة بديلة لكلمات الرجل العادى، بإعادة تنشيط الحقيقة الدقيقة، أو جذر الكلمة etumon، الذى يخفق الاستعمال العادى فى إدراكه، فإن المرء يجعل نجاح أو إخفاق الخيمياء(*) الفلسفية اللغوية يعتمد على العلاقة الحقيقية بين الكلمات: "إذا ما أخفق خيميائى ليس ضليع القلب والروح فى تجاربه، فإن ذلك لا يرجع فحسب إلى أنه يستخدم عناصر غير نقية، ولكن فوق كل شىء بسبب أنه يستخدم الخصائص العادية لهذه العناصر غير النقية فى تفكيره، بدلاً من فضائل العناصر المثالية. وهكذا فبمجرد أن نحقق الازدواج المطلق الكامل، نجد أنفسنا مغمورين فى تجربة الوجود فى الذهن فحسب أى **المثالية**.[١٣] اللغة، أيضًا، لها عناصرها الدقيقة، التى تحررها فلسفة فقه اللغة، وأمامنا مَثَلُ ازدواج الكلمة الإغريقية **on** (الوجود)، فهى اسم وصيغة فعلية forme Verbale فى نفس الوقت، مما يؤدى بهيدجر إلى القول: إن ما هو مطروح أمامنا، الذى قد يؤخذ فى البداية على أنه مماحكة نحوية، هو فى الحقيقة لغز الوجود.[١٤]

بهذه الطريقة، إذا ما آمنّا بفعالية النفى الفلسفى، فإننا نستطيع أن نستخرج حتى المعانى المراقبة (المحظورة)، ونجد تأثيرًا تكميليًا فى القلب التام للعلاقة بين النسق الظاهر والنسق الخفى، الذى أثير بواسطة **عودة المكبوت**: كيف يمكن لنا أن نتجنب ملاحظة أن أفضل دليل على قوة "الفكر الأساسى" هو موهبته فى أن يؤسس فى الوجود

(*) الكيمياء القديمة التى تحول المعادن الخسيسة إلى نبيلة. (المراجع)

وقائع مثل "الضمان الاجتماعى" العرضية الباعثة على السخرية – وهى موضوعات لا تستأهل التفكير لأقصى حد حتى أنها تذكر فقط بين قوسين؟[١٥] وهكذا نصل إلى مأزق، فى هذا "العالم المقلوب" حيث الحدث ليس أكثر من وصف توضيحى لـ"الماهية" أى أن الأساس ينبغى أن يتأسس بواسطة الأشياء التى يؤسسها[١٦] وعلى سبيل المثال "الرعاية" (Fürsorge) بوصفها "**الترتيب الاجتماعى**" المجرب، مؤسسًا فى حالة الوجود هناك l'etre-La بوصفه الوجود – مع -être-avec autrui. وتستمد "الرعاية الاجتماعية" إلحاحها التجريبى دافعها من أن هذا الوجود الفردى l'etre-La يبقى ذاته بصفة رئيسية وعلى الأغلب فى أنماط المساعدة القاصرة،[١٧] تساعد الإحالة الصارخة لكن غير المرئية، وهى غير مرئية بسبب كونها صارخة، على إخفاء حقيقة **أنه كان يناقش دوما الرعاية الاجتماعية** فى عمل مكرس **ظاهريًا** بكاملة للخاصية الأنطولوجية للوجود هناك وتبدو "حاجته" التجريبية (العادية، المبتذلة، التافهة) للمساعدة حادثة عرضية. يتمثل تمامًا هنا نموذج الخطاب المسروق، الذى يصفه لاكان بواحدة من نكات فرويد: "إذا قلت إنك ذاهب إلى كراكوف، فأنت تريدنى أن أعتقد أنك ذاهب إلى ليمبرج. ولكنى أعلم فى الحقيقة أنك ذاهب إلى كراكوف. فلم تكذب علىّ إذن؟"[١٨] وذلك يجد مثالا كاملاً له فى لطف التعبير للخطاب الذى يميل بواسطة تأكيد ما يفترض حقيقة أنه يقوله بأنه لا يقول حقيقة ما ظل يقوله. فى الواقع ما من شك: فى أن الرعاية الاجتماعية SozialFürsorge، هى تحديدًا من "يعنى" بهؤلاء الذين تشملهم الرعاية وتقوم "فى صالحهم" بما يريحهم من أن يرعوا أنفسهم، مخولة إياهم أن يكونوا لا مبالين، "هينين" و"تافهين"، تماما مثل الهَم Fürsorge

الفلسفى، الطبعة المعلاة مما سبق، تريح الوجود الفردى Dasein من الرعاية، أو إذا (أعدنا صياغة) ما جاء فى كتاب سارتر الوجود والعدم (١٩٤٣)، يحرر ما هو من أجل ذاته pour soi (الكائن الواعى بذاته) من حريته، غامرًا إياه فى "سوء الطوية" و"جدية التفكير" لوجود "غير أصيل". و"هكذا فإن الوجود الفردى فى حياته اليومية وقد تخلص من عبء رعاية الآخرين الـ"هُم"، فإنه أيضًا بتحريره الـ"هُم" من الوجود، يجعلهم يتكيفون معه إذا كان للوجود هناك أى ميل إلى **أن يأخذ الأشياء بسهولة ويجعلها سهلة**. ولأن الـ"هُم" يتكيفون دومًا مع الوجود هناك Dasein العينى بتحريره من عبء وجوده، فإن الـ"هُم" يستبقون ويعززون مملكتهم العتيدة.[١٩]

ويصير كل شىء معدًا بحيث يحظر أى محاولة بوصفها جاهلة أو غير لائقة تحاول أن تطبق على نص ما العنف الذى اعترف به هيدجر نفسه بوصفه شرعيًا حين طبقه على كانط، والذى يمكن به فقط للمرء أن "يدرك خلف الكلمات ما تريد هذه الكلمات أن تقول" (خلف صمت اللغة العنيد). وأى عرض للفكر المنشىء يجحد إعادة الصياغة الملهمة للهجة متميزة لا تقبل الترجمة تدان مقدمًا دون محاكمة من قبل حراس المحراب المقدس.[٢٠] فالطريقة الوحيدة لقول ما تريد الكلمات أن **تقول**، حين ترفض أن تقول ببراءة ماذا تعنى، أو، بدلاً من ذلك، حين تواصل قوله وإنما بشكل غير مباشر فحسب، هو أن نختزل غير القابل للاختزال، هو أن نترجم ما هو غير قابل للترجمة، أن نقول ماذا تعنى داخل المصطلحات الساذجة التى تتقوم وظيفتها الأولية على وجه الدقة فى أن تنكر. وليست "الأصالة" تعيينا

ساذجًا لخاصية مقصورة على "نخبة" اجتماعية، بل تشير إلى إمكانية شاملة – مثلها فى ذلك مثل "اللا أصالة" – مع ذلك فإن هذه الإمكانية لا يمكن أن يصل إليها بالفعل إلا هؤلاء الذين يتدبرون امتلاكها بإدراكها على ما هى عليه، وبتدبر "انتزاع أنفسهم بعيدًا" عن "اللا أصالة"؛ من نوع من الخطيئة الأصلية، لذا وصمت بوصفها خطأً مدينًا بإخفاقه لذاته، مادامت القلة المختارة قادرة على أن تهتدى. وهو ما أعلنه يونجر بوضوح: "أن يأخذ المرء مصيره على عاتقه، أو أن يعامل بوصفه رقمًا: هذه هى المعضلة، التى من المؤكد أن تحتم على كل أحد، فى هذه الأيام، أن يحلها، غير أن عليه أن يقرر بشأنها **وحده (...)**. انظر إلى الإنسان فى حالة حريته الأصلية، كما خلقه الله. إنه ليس استثناء، ولا هو واحدًا من النخبة. وما أبعده عن أن يكون كذلك: فالإنسان الحر مختبىء داخل كل إنسان، ولا توجد الاختلافات إلا بالقدر الذى يكون فيه كل فرد قادرًا على تطوير هذه الحرية التى كانت حق ميلاد بالنسبة له".[٢١] ورغم أن البشر متساوون فى إمكانات حريتهم، فإنهم غير متساوين فى قدرتهم على أن يستعملوا حريتهم استعمالاً أصيلاً، وبإمكان "النخبة" فقط أن تنتهز الفرصة التى تقدمها هذه الإمكانية الشاملة وتنضم إلى حرية "النخبة". وهذه النزعة الإرادية الأخلاقية – التى سوف يدفعها سارتر إلى حدودها القصوى – تحول الازدواج الموضوعى للمصير الاجتماعى إلى ازدواجية العلاقات بالوجود، مشتقة وجودًا أصيلاً من "التعديل الوجودى" للطريقة العادية فى إدراك الوجود اليومى، أى بالكلام الواضح، ثورة عقلية.[٢٢] ويجعل هيدجر الأصالة تبدأ بإدراك اللا أصالة، فى لحظة الحقيقة حيث تكشف الوجود الفردى Dasein عبر

القلق مسقطًا نظامًا على العالم من خلال قراره وهو نوع من "قفزة (كيركجورية) إلى المجهول.[٢٣] وعلى العكس، فهو يصف اختزال الإنسان إلى حالة الأداة بوصفها "طريقة أخرى لإدراك الوجود اليومى أى" الطريقة التى يتبناها "هُم" حين يعامل الـ"هُم" أنفسهم كأدوات و"يعنون" بالأدوات لمنفعتهم الأدواتية، وهكذا يصبحون هم أنفسهم أدوات، مكيفين أنفسهم للآخرين كما تكيف أداة نفسها لأدوات أخرى، منجزين وظيفة يمكن أن ينجزها الآخرون بنفس الإحسان، وإذا ما اختزلوا بهذه الطريقة إلى حالة عنصر قابل للاستبدال فى مجموع ما، وهم ينسون أنفسهم حال إنجاز وظيفتهم. وحين يناقش هيدجر الوجود بلغة هذه البدائل، فإنه يختزل الازدواجية الموضوعية للشروط الاجتماعية إلى ازدواجية أنماط الوجود التى تشجعها على نحو غير متساو، وهو من ثم يعتبر كلاً من هؤلاء الذين يجدون سبيلاً إلى "الوجود الأصيل" وهؤلاء الذين يتركون أنفسهم لوجود "غير أصيل" مسئولين عما هم عليه إما بسبب "عزيمتهم"[٢٤] فى انتزاع أنفسهم من الوجود اليومى لكى يستغلوا إمكاناتهم أو "نكوصهم" الذى يحكم عليهم بـ"الانحطاط" و"الرعاية الاجتماعية".

القراءات الداخلية واحترام الشكل

ليس "سمو" الأسلوب مجرد خاصية عرضية للخطاب الفلسفى. إنه الوسيلة التى يميز بها خطاب نفسه بوصفه خطابًا مفوضًا، فيصير بمقتضى امتثاليته (للخطاب الفلسفى) بالذات ممنوحًا سلطة هيئة من الناس فوضت خصيصًا لممارسة نوع من السلطة العليا النظرية (بتشديدها على المنطق أو على الأخلاق وفق المؤلفين أو العصور). فى الخطاب المتخصص كما فى الكلام العادى، تنظم الأساليب فى مراتب، غير أنها ذاتها تخلق أيضًا مراتب. فاللغة الرفيعة تلائم المفكر صاحب الوضع الرفيع: الأمر الذى جعل "السورة الانفعالية المفتقرة للأسلوب" لخطبة هيدجر عام ١٩٣٣ تبدو كلمة غير ملائمة فى عينى كل من توفر لديه أى إحساس بالكرامة الفلسفية، أى بكرامتهم بوصفهم فلاسفة، وقد كان هؤلاء هم الناس أنفسهم الذين هللوا لما عدوه حدثًا فلسفيًا أى السورة الانفعالية المؤسلبة فلسفيًا لـ **الوجود والزمان**.[1]

وتتحقق مكانة الخطاب من خلال "سمو"الأسلوب، وكذلك الاحترام الواجب لهذه المكانة. ولا يستجيب المرء مثلاً لجملة كهذه: "تكمن آفة الإسكان الحقيقية فى أن الكائنات البشرية الفانية تبحث دائمًا أبدًا عن كينونة السكن، حتى أنه يتعين عليها دومًا أن تتعلم كيف تسكن،[2] بنفس الطريقة التى قد يستجيب بها المرء لتصريح فى اللغة

العادية كهذا: "إن نقص الإسكان يتزايد سوءًا"، أو حتى لتصريح فى لغة تقنية، مثل فى ميدان هاوس فوجتى، فى واحد من المراكز المالية لبرلين، ارتفع ثمن أرض البناء للمتر المربع من ١٥ مارك فى ١٨٦٥ إلى ٣٤٤ مارك فى ١٨٨٠ و ٩٩٠ مارك فى ١٨٩٥.(٣)
فالخطاب الفلسفى كخطاب مبنى شكليًا، يملى شروط إدراكه الخاصة. إن فرض الشكل، الذى يستبعد الإنسان العادى إلى مسافة محترمة، يحمى النص من "جعله تافهًا مبتذلاً" – كما يقول هيدجر – بقصره على قراءة داخلية، بكلا المعنيين، أى بقراءة لا تتجاوز حدود النص نفسه، كما تتلازم معها، تلك القراءة التى تنحصر فى مجموعة مغلقة من القراء المحترفين (مضنونًا بها على غير أهلها) الذين يقبلون تعريفًا "داخليًا" للقراءة بوصفه أمرًا واضحًا بذاته: علينا أن نلاحظ فقط العادة الاجتماعية للاستعمالات لنرى أن النص الفلسفى يُحدد وفقًا لها بوصفه (نصًا) يمكن أن يقرأ (فى الواقع) من قبل "الفلاسفة" وحدهم أى، من قبل قراء مقتنعين مقدمًا، ومستعدين للتعرف على خطاب فلسفي والاعتراف به، ولقراءته وفقًا لما تتطلب قراءته، أى "فلسفيًا"، طبقًا للمقاصد الفلسفية الخالصة والمحضة، بما فى ذلك استبعاد أى إحالة لأى شيء غير الخطاب ذاته، الذى لا يفسح مجالاً لأى أبعاد خارجية لكونه أساس ذاته.

ولا تترسخ الحلقة المؤسسية لإساءة القراءة الجماعية التى تخلق الاعتقاد بقيمة خطاب ما إلا عندما تكون بنية مجال إنتاج وتداول هذا الخطاب متصفة **بالنفى** الذى تُعمله (بقولها ما ينبغى أن تقوله فقط فى شكل يميل إلى إظهار أنها لا تقوله)، ومواجهة بمعلقين قادرين **على**

إعادة إساءة قراءة الرسالة المنفية؛ حيث ما ينكره الشكل تعاد – إساءة قراءته – وبمعنى آخر، مقرًا ومعترفًا به فى الشكل، وفى الشكل فقط، الذى يخلقه هذا النفى الذاتى. وبإيجاز، إن خطابًا مبنيًا شكليًا يقتضى قراءة شكلية أو شكلانية، تعترف بالنفى الأولى وتعيد إنتاجه، بدلاً من إنكاره حتى ترفع الغطاء أى تكشف عن ما ظلت تنكره. ويقتصر أثر العنف الرمزى الذى يتضمنه أى خطاب أيديولوجى فى إساءة قراءته، والذى يتطلب إساءة قراءة لاحقة،على الحد الذى يحوز فيه على تصديق المخاطبين به حتى يعاملوه كما يرغب فى أن يعامل، أى بكل الاحترام الذى يستحقه، مراعين الشكليات المناسبة التى تتطلبها خصائصه الشكلية. ويحقق أى إنتاج أيديولوجى المزيد من نجاحه بقدر ما يستطيع **تخطئة** من يحاول اختزاله إلى حقيقته الموضوعية: يسبب إعلان الحقيقة المحجوبة لخطاب ما فضيحة لأنه يقول شيئًا كان "هو آخر شيء كان عليك أن تقوله".

إنه لمن الجدير بالملاحظة، بعد أن عرفنا كيف رفض هيدجر ودحض بعناد أى قراءات اختزالية أو خارجية لعمله (تدلل على ذلك رسائله إلى جان فال J. wahl، وجان بوفريه J. Beaufret، وإلى طالب، وإلى ريتشاردسون، وحوار مع فيلسوف يابانى، إلخ) أنه لم يتردد فى استعمال حجج "ذات نزعة سوسيولوجية مبتذلة خرقاء" ضد خصومه (مثلاً عند انتقاد كتاب سارتر

> الوجودية مذهب إنسانى (١٩٤٦): وهكذا، إذا لزم الأمر، كان مستعدا لإعادة توظيف موضوع "دكتاتورية المجال العام" بالمعنى الدقيق اجتماعيًا (إن لم يكن سوسيولوجيًا) (رسالة حول النزعة الإنسانية، باريس، اوبييه، ١٩٦٤، ص ص ٣٥ و٣٩)، الذى كان موجودا بلا شك فى كتاب الوجود والزمان، أضف إلى ذلك، أنه يفعل هذا فى مقطع يحاول فيه تحديدًا أن يؤسس أن "التحليل الوجودى" للـ"هُم" "الآخرين" لا يعنى بأى شكل تقديم إسهامًا **عرضيًا** فى السوسيولوجيا (ص ٤١)، وينهض تدوير هيدجر الشاب من قبل هيدجر الناضج شاهدا على حقيقة (شدد عليها بتأكيده على كلمة "عرضيًا" فى الجملة المقتبسة) أن هيدجر الثانى لم يجحد بأى طريقة هيدجر الأول.

ولا يمكن أبدًا لأشد الاستراتيجيات الرمزية رهافة أن تملى تمامًا شروط نجاحها الخاصة بل من المحتم أن تخفق إن لم يكن بمقدورها أن تعتمد على التواطؤ الفعال الذى توفره هيئة كاملة من المدافعين عن الإيمان الذين ينسقون ويوسعون الهجوم الأولى على القراءات الاختزالية.[٤] وهكذا فإن **رسالة حول النزعة الإنسانية**، وهى القطعة الأخاذة التى غالبًا ما تقتطف من كل المداخلات التى هدفت لأن تتلاعب استراتيجيًا بالعلاقة بين الأنساق الظاهرة والكامنة، ومن ثم

توظف الصورة العامة للعمل- قد اشتغلت كنوع من الرسالة الكهنوتية، كنبع دائم الفيض من التعليقات تمكن كهنوت الوجود الأقل مرتبة من أن يعيدوا لصالحهم إنتاج التدابير الوقائية المدرجة ضمن كل تحذيرات المعلم، وهكذا يضعون أنفسهم على الجانب الأيمن من الحاجز بين الخبراء والعامة. وعندما تتلاحق أمواج الانتشار، فإنها تنتشر فى دوائر ما تنفك تتسع من التفسيرات المصدق عليها والتعليقات الملهمة إلى الكتب الإرشادية التقديمية، المداخل، وأخيرًا، المراجع المدرسية، وهكذا، إذ ينزلق المرء هابطًا سلم التفسيرات، وتتدهور دقة الصياغات الشارحة، فإن الخطاب الشعبى المبسط يميل إلى التركيز على نحو متزايد على الحقائق الأساسية، ولكن كما فى فلسفة الفيض يصاحب الانتشار خسارة فى القيمة، إن لم يكن فى الجوهر، ويحمل الخطاب "الذى ابتذل" والذى جعل "شعبيًا" وصمات انحطاطه، ومن ثم يساعد على تعزيز أبعد مدى لقيمة الخطاب الأصيل القادر على الإبداع.

> لا يحتاج هيدجر إلا إلى تاكيد أن "الفلسفة تبقى دائمًا معرفة... لا يمكن أن تكيف لحقبة بعينها. وإن "الفلسفة **بصفة أساسية**" لا زمن لها لأنها أحد تلك الأشياء القليلة التى لا يمكن لها أن تجد أبدًا صدىً مباشرًا فى الحاضر،[٥] أو أيضًا إنه "لما ينتمى إلى ماهية كل فلسفة حقة أن يسىء معاصروها دومًا فهمها"،[٦] -حتى يردد كل المعلقين مباشرة: إنه لمصير كل الفكر الفلسفى،

إذا ما حقق درجة معينة من القوة والدقة، أن يساء فهمه من قبل المعاصرين الذين يضعهم على محكه. أما أن يصنف بوصفه رسول سورة العاطفة، ومدافعًا عن العدمية، وخصمًا للمنطق والعلم، هذا الفيلسوف الذى كان همه الوحيد والدائم هو مشكلة الحقيقة، فتلك بالفعل واحدة من المساخر التى يمكن أن يدان بسببها عصر تافه"،[٧] "لفكره مظهر شيء ما غريب بالنسبة لزمننا ولكل شيء معاصر.[٨]

إن العلاقات المؤسسة بين مؤلفات المفسر العظيم والتفسيرات أو التفسيرات الإضافية sur interpretaions التى **تقتضيها**، أو بين التفسيرات الذاتية التى قصدت أن تصحح وتستبق التفسيرات المضللة أو العابثة وأن تصادق على التفسيرات المصدق عليها، هى شديدة التشابه – بغض النظر عن افتقارها لحس الفكاهة – مع العلاقات التى دشنها مارسيل دو شان Du champ بين الفنان ومجموعة مفسريه: يتضمن الإنتاج فى كلتا الحالتين استباقًا للتفسير، وفى لعبة التخمين المزدوج التى يلعبها مفسروه، يُستدعى التفسير الإضافى، بينما يظلون محتفظين بحق التبرؤ منه باسم عدم استنفاد العمل بصفة أساسية، الذى قد يغوى كذلك بقبول أو رفض أى تفسير، من خلال السلطة المتعالية لقوته المبدعة، وهى المؤسسة أيضًا بوصفها سلطة نقدية ونقدية ذاتيًا.[٩]

مما لا شك فيه أن فلسفة هيدجر هى أشد وأكمل الفلسفات سابقات

التجهيز Readymades (بالإنجليزية فى النص الأصلى، المترجم)، فهناك أعمال **صنعت** بغرض أن تفسر وأخرى صنعت بواسطة فعل التفسير أو بشكل أكثر دقة بواسطة التفاعل بين مفسر، ينطلق بالضرورة بواسطة **تجاوز** صلاحيته ومنتج، من خلال ضروب دحضه، وإعادة تعديلاته المتكررة، وتصحيحاته، يستبقى هوة لا تعبر بين العمل وأى تفسير بعينه.[١٠]

ولكن التناظر أقل اصطناعًا مما يبدو لأول وهلة: بالذهاب إلى أن معنى "الاختلاف الأنطولوجى" الذى يفصل فكر هيدجر عن كل الفكر السابق[١١] هو أيضًا ما يفصل التفسيرات الأصيلة عن التفسيرات "المبتذلة"، ما قبل الأنطولوجية، والتفسيرات الأنثروبولوجية الساذجة "مثل (تفسيرات سارتر، وفقًا لهيدجر)، لأن هيدجر يضع عمله بحيث لا يُطال ويدين مقدمًا أى قراءة، تقصر نفسها عن قصد أو عن غير قصد، على معناه الشعبى وتختزل – على سبيل المثال – تحليل الوجود "غير الأصيل" إلى وصف "سوسيولوجى" مثلما فعل بعض المفسرين حسنو النية سيئو الإلهام، وكما يفعل السوسيولوجى، ولكن بقصد مختلف كلية. وبوضع تمييز داخل المؤلف نفسه لقراءتين له، يجد هيدجر نفسه فى وضعٍ مُواتٍ لحفز القارئ الموافق، حين يواجه بتوريات مركبة (مربكة) أو تفاهات صارخة، أن يلجأ لإرشاد المعلم. وقد يفهم القارئ بالطبع غاية الفهم، ولكن يوعز إليه بأن يشك فى أصالة فهمه الخاص، ويمتنع عن الحكم على المؤلف الذى أقيم مرة ولكل الأزمنة بوصفه مقياسًا لفهمه ذاته.

هنا قد نبين عرضًا مثلاً مرموقًا يتعلق بهوس

التفسير، الذى يؤدى لتعبئة المصادر المتراكمة لأخوية أمية المفسرين، لتجنب النزعة التبسيطية، كما شجبت مقدمًا بواسطة تورية حاكمة: "فى اللغة الإنجليزية يعنى المصطلح errance (تجوال/ تيهان/ضلال) وهو نتاج اصطناعى تأسيسًا على المبرر التالى: المعنى الأولى للكلمة اللاتينية errare هو "أن يتجول" أما المعنى الثانوى فهو "أن يضل" أو "أن يخطئ" بمعنى "أن يضل عن الطريق القويم". وهذا المعنى المزدوج قد احتُفظ به فى الكلمة الفرنسية errer. كما احتفظ بالمعنيين فى الإنجليزية فى الصيغة الوصفية "errant": المعنى الأول (يتجول) يستخدم لوصف الأشخاص الذين يتجولون باحثين عن المغامرة ("مثلا الفرسان الجوالة")؛ المعنى الثانى يدل على "الانحراف عن الحقيقى أو الصائب"، ينحرف erring. وليست صيغة المصدر errance، مبررة فى الاستعمال الإنجليزى العادى، ولكن نقدمها نحن أنفسنا (مقتفين أثر المترجمين الفرنسيين، ص ص ٩٦ وما يليها)، قاصدين أن نوحى بالفروق الدقيقة (لكلمتى) "أن يتجول" و"أن يضل" ("erring")، حيث إن الأولى هى أساس الأخيرة. ويبدو هذا أمينًا مع مقاصد المؤلفين **حتى نتجنب**

بقدر الإمكان التفسيرات الأبسط التى قد تنشأ عفويًا بترجمتها بوصفها خطأ "error"؛ (ريتشاردسون، **هيدجر** ص ٢٢٤ – ٢٩؛ التشديد لى. انظر أيضًا ص ٤١٠، حول التمييز بين الكلمة الإنجليزية poetry والفرنسية poesy.

(المقتطف السابق باللغة الإنجليزية فى النص الأصلى، المترجم).

إن النصوص بطبيعتها موضوع نزاع استراتيجى، ولكن لن يكون إقرارها، سلطتها، وضماناتها فى هذه النطاقات فعالة إلا إذا كان دورها مموهًا بوصفها كذلك، وخاصة – حيث إن هذه هى وظيفة الاعتقاد – فى عين مؤلفيها، حيث لا تمنح المشاركة فى رأسمالهم الرمزى إلا مقابل احترام الخصائص التى تحدد نمط أسلوب العلاقة التى يتعين أن تؤسس بين العمل والمفسر وفق المسافة الموضوعية التى تفصلهما فى كل حالة. ويتعين أن نحلل بشكل أوفى فى كل حالة فردية، ماهية المصالح النوعية للمفسر، سواءً كان باحثا مكتشفًا من الطراز الأول، أم متحدثًا رسميًا، معلقًا ملهمًا، أو مربيًا مدرسيًا بسيطًا وفقًا للموقع النسبى الذى يشغله المفسر والعمل المفسر فى لحظة معينة فى مراتبيتهما الخاصة، ولتحديد كيف وأين يذهبون بالتفسير. وهكذا قد نجد بلا شك أنه لفى غاية العسر أن نفهم موقعًا متناقضًا بوضوح كموقع "الماركسيين الهيدجريين" الفرنسيين، وورثة ماركيوز MARCUSE[12] وهوبرت HOBERT،[13] إذا لم نضع فى حسباننا حقيقة أن مشروع التبييض الهيدجرى قد ظهر فى وقته تمامًا ليستبق

آمال هؤلاء الماركسيين الذين كانوا الأشد قلقا لأن يتخففوا من عبء الالتزام، بربط الفلسفة الأرفع مكانة بين الفلسفات المعاصرة مع فلسفتهم الموجهة إلى العامة بامتياز، أي المشكوك بقوة إذن في "ابتذالها". ومن بين كل وسائل التلاعب المختفية في **رسالة حول النزعة الإنسانية**،[١٤] لا يمكن لشيء منها، أن يمس الماركسيين "المتميزين" بفعالية مثل استراتيجية الدرجة الثانية التي تعتمد على إعادة تفسير لسياق سياسي جديد منتمٍ إلى الحديث عن "حوار منتج" مع الماركسية، الاستراتيجية النموذجية هيدجريًا لـ"تجاوز" (زائف) عبر التجذير radicalization التي وجهها هيدجر في بواكير حياته ضد المفهوم الماركسي عن الانسلاب aliénation (Entfremdung): الأنطولوجيا الأساسية التي تؤسس "تجربة الانسلاب" و"هي ما أدركه ماركس" (وإن يكن بطريقة لا تزال غاية في "الأنثروبولوجية") غير أن الانسلاب الأساسي للإنسان الأكثر راديكالية وأساسية، هو نسيانه لـ"حقيقة الوجود"، ألا يمثل ذلك بالتأكيد الراديكالية[١٥] التي لا شيء بعدها plus ultra ne؟.

علينا فقط أن نعيد قراءة الأطروحات المثيرة للدهشة غالبًا التي يبرر فيها جان بوفريه Beufret Jean، وهنري لوفيفر Henri Lefebrre، وفرانسوا شاتليه François Chatelet، وكوستاس أكسيلوس Kostas Axelos[١٦] التماثلات التي يرسمونها بين ماركس وهيدجر، لنقتنع بأن هذا الترابط الفلسفي غير المتوقع يقوم بقدر شديد الضآلة على حجة "داخلية" إن أردنا الدقة: لقد

استحوذت عليّ رؤية فاتنة – بالرغم من أن هذه الكلمة ليست غاية في الدقة – وهي تغلب عليّ بسبب **تضادها مع ابتذال** أغلبية النصوص الفلسفية التي ظهرت في الأعوام الأخيرة، (هـ. لوفيفر) "ليس هناك **من تناحر** بين رؤية هيدجر التاريخية – الكونية ومفهوم ماركس العملي التاريخي (هـ. لوفيفر)"؛ إن القاسم المشترك الذي يوحد بين ماركس وهيدجر، أي الذي يربطهما في عيني، هو حقبتنا نفسها، عصر الحضارة الصناعية عالية التطور والانتشار الكوني للتكنولوجيا (...) وأخيرًا، فإن هذين المفكرين يتقاسمان نفس الموضوع على الأقل (...) **الذي يميزهما عن السوسيولوجيين**، الذين لا يحللون على سبيل المثال، سوى تجليات معينة حينًا هنا، وحينًا هناك، (ف. شاتليه). انطلق ماركس وهيدجر كلاهما نحو **نقد جذري** لعالم الحاضر وكذلك الماضي، وهما يتقاسمان اهتمامًا مشتركًا بالتخطيط لمستقبل الكوكب، (ك. أكسيلوس)؛ "يكمن إسهام هيدجر الأساسي في أنه يساعدنا على أن نفهم ما قاله ماركس" (ج. بوفريه)؛ استحالة أن يكون نازيًا هو جزء لا يتجزأ من المنعطف بين الوجود والزمان والزمان والوجود. إذا لم يكن الوجود والزمان قد

> حفظ هيدجر من النازية، فقد كان الزمان والوجود الذى ليس كتابًا، وإنما مجمل تأملاته منذ عام ١٩٣٠ ومطبوعاته منذ ١٩٤٦، هى التى أبعدته دون رجعة (ج. بوفريه)، "هيدجر ببساطة شديدة مادى" (لوفيفر) "يواصل هيدجر، فى أسلوب غاية فى الاختلاف، عمل ماركس"، (ف. شاتليه).[١٧]

ولا تكفى المصالح النوعية للمفسرين، ولا صميم منطق المجال الذى يؤدى بالقراء الذين يتمتعون بأعظم كفاءة وموهبة إزاء سير القديسين الهرمنيوطيقية (التأويلية)، إلى الاتجاه نحو الأعمال الأشد تميزًا لتفسير لماذا أمكن أن يعترف بفكر هيدجر فى مرحلة ما، وفى أشد القطاعات فى المجال الفلسفى تباعُدا، بوصفه الإنجاز الأشد **تميزًا** للطموح الفلسفى. ولا يمكن أن يدرك هذا المصير الاجتماعى إلا على أساس تجانس مسبق للاستعدادات مستمد من منطق اصطفاء وتدريب هيئة من أساتذة الفلسفة ومن موقع المجال الفلسفى فى بنية مجال الجامعة والمجال الثقافى،... إلخ. ولم يكن لنخبوية البورجوازية الصغيرة عند "زبدة" الهيئة الأستاذية التى شكلها أساتذة الفلسفة، على الأقل فى فرنسا حيث كانت أصولها تتجذر غالبًا فى الشرائح الأدنى من البورجوازية الصغيرة، وحيث كانت قد أظهرت جسارة أكاديمية بطولية فى هزيمة قمم المراتبية إنسانية المذهب وشقت طريقها إلى أعلى داخل أسمى برج عاجى للنظام التعليمى، عاليًا فوق العالم وأية قوة عالمية، لم يكن لها إلا أن تردد صدى ذلك النتاج النموذجى

لاستعدادات مماثلة لها.

وتأثيرات اللغة الهيدجرية – التى يظهر أنها الأكثر خصوصية، وأهمها كل تلك التأثيرات التى تؤلف البلاغة **المترهلة للموعظة الدينية**، وهى تنويع على لحن نص مقدس تشتغل كلحن لتعليق مطرد لا ينتهى، تقوده نية استنفاد موضوع هو بالتعريف غير قابل للاستنفاد – لا تفعل أكثر من أن تحمل الألاعيب المهنية إلى درجة قصوى من التطرف النموذجى، ومن ثم تضفى عليها شرعية مطلقة تسمح لـ"الأنبياء من كرسى السلطة المعصومة" ex-Cathedra (Kathederpropheten)، كما أسماهم فيبر weber، بأن يعيدوا روتينيًا إنتاج وهم كونهم فوق الروتين. لا تنجح آثار هذه النبوة الكهنوتية تمامًا إلا على أساس التواطؤ العميق الذى يربط المؤلف ومفسريه فى قبول الافتراضات المسبقة التى يتضمنها تعريف سوسيولوجى لوظيفة "الكهنوتى الأدنى مرتبة"، كما قال فيبر weber أيضًا: لا شىء من بين هذه الافتراضات، يخدم على نحو أفضل مصالح هيدجر أكثر من إضفاء حق إلهى على النص أى **تحويل النص إلى مطلق** l'absolutisation du texte من قبل أى قارئ متعلم يحترم ذاته. لقد استلزم الأمر انتهاك واجب الحياد الأكاديمى الذى بلغ حدًا استثنائيًا بالالتحاق بعضوية الحزب النازى حتى يمكن إثارة مسألة "الفكر السياسى" عند هيدجر غير أنها سرعان ما قُبرت مرة أخرى، حيث بدت كأنها لفتة غير ملائمة. وذلك نوع آخر من التحييد: لقد استبطن أساتذة الفلسفة بعمق التعريف الذى يستبعد من الفلسفة أى إحالة ظاهرة للسياسة حتى انتهوا أخيرًا إلى أن ينسوا أن فلسفة هيدجر هى

فلسفة سياسية من البداية حتى النهاية.

ولكن الإدراك الصحيح شكليًا سوف يبقى شكليًا محضًا وخاويًا إن لم يكن غالبًا غطاءً لفهم أعمق وفى نفس الوقت أكثر إعتامًا، وهو يتأسس على التماثل التام للمواقع بهذه الدرجة أو تلك على قاعدة صلة التطبع habitus. أن تفهم معناه أيضًا أن تفهم ما يدور فى ذهن الكاتب à demi mots، أى أن تقرأ ما بين السطور وأن تعيد فى صيغة الممارسة (أى، غالبًا، بشكل لا واع) إحداث التداعيات والبدائل اللغوية، التى هيأها المنتج بداية أيضًا بشكل غير واع: وهذه هى الكيفية التى وجد بها حل للتناقض النوعى للخطاب الأيديولوجى، الذى يستمد فعاليته من ازدواجه ولا يمكن أن يعبر شرعيًا عن المصالح الاجتماعية إلا فى أشكال تموهه أو تشى به. إن تماثل المواقع والتناغم الناجح لحد بعيد للتطبع habitus يشجع على **اعتراف عملى** بالمصالح التى يمثلها القارئ والشكل النوعى للرقابة الذى يحظر التعبير المباشر عنها، وهذا الاعتراف يعطى بالمعنيين اللذين للكلمة مدخلاً مباشرًا لما **يعنيه** الخطاب، باستقلال عن أى عملية واعية لفك الشفرة décodage.[١٨] ويولد هذا الفهم ما قبل اللفظى من المواجهة بين دافع تعبيرى لم ينطق به بعد، أو حتى مقموع، ونمط تعبيره المقبول، الذى ترابط بإفصاح فعلاً وفقًا للمعايير المقبولة ضمنًا فى المجال الفلسفى. وحتى سارترSartre، الذى كان من المحتم أن يتمرد على تصريحات إيمان هيدجر النخبوية إذا كانت قد عُرضت له فى هيئة ما أسمته سيمون دى بوفوار Simon de Beauroir "فكر الجناح اليمينى" (ناسية أن يشمل هيدجر)،[١٩] ولم يكن بمقدوره أن يدرك

بنفاذ بصيرة التعبير الذى قدمته مؤلفات هيدجر لتجربته الخاصة فى العالم الاجتماعى، إذا لم تكن قد ظهرت له مرتدية أشكالاً تناسب مواضعات وخصائص المجال الفلسفى. ويمكن أن ينشأ الاتصال بين العقول الفلسفية على هذا النحو من تشارك لاوعيهم الاجتماعى. ويفكر المرء فى رواية الغثيان La nausee، وهى التعبير المتسامى به لتجربة شاب مثقف من "النخبة" ووجه فجأة **باللامغزى** (أى، اللامعنى العبثى)، وانعدام أهمية نصيبه من الحياة وبالمكان الذى خصص له – كمعلم فلسفة فى مدينة ريفية صغيرة. وقد وضع فى موضع حرج enporte à faux داخل الطبقة السائدة، بوصفه بورجوازيًا غير شرعى، مسلوبًا من حقوقه البورجوازية وحتى من إمكانية ادعائها (وهو موقف موضوعى يجد تقريبًا ترجمة شفافة له فى فكرة "النغل ابن الحرام)، يمكن للمثقف أن يحدد نفسه فقط بالتعارض مع بقية العالم الاجتماعى، المصنفين بوصفهم "أنذالاً قذرين"، أى، "البورجوازيين" ولكن بالمعنى المقصود عند فلوبير بقدر أكبر من المعنى المقصود عند ماركس، ويعنى كل هؤلاء الذين يشعرون بالراحة مع أنفسهم والأمن على حقوقهم لأنهم يملكون حظ ولعنة عدم التفكير. وإذا ما وافقنا على أن نتعرف فى "البورجوازى" و"المثقف" التحقق "الوجودى" لمن سوف يصبح فيما بعد، فى مذهب سارتر ملطف التعبير فلسفيًا ما هو فى ذاته en soi (الكائن المكتف بذاته) ولأجل ذاته pour soi (الكائن الواعى بذاته)، سوف نفهم على نحو أفضل معنى "الحنين لأن تكون إلهًا"، أى، المصالحة بين البورجوازى والمثقف ("الذى يعيش كبورجوازى ويفكر مثل نصف إله"، كما قال فلوبير)، بين السلطة التى لا فكر لها والفكر الذى لا سلطة له.[٢٠]

التفسير الذاتى وتطور المذهب

حتى إذا كانت الظروف السياسية الخارجية قد لعبت دورًا فى الانسحاب الحذر أو الانشقاق المحسوب اللذين قادا هيدجر، حين "أحبطته" النازية (وذلك بلا شك بسبب الجوانب المبتذلة وقاصرة الراديكالية للحركة)[١] وقادته إلى أن يتبنى مواضع فكرية ومؤلفين على مسافة مأمونة فى الزمان أو مقبولين فى ذلك الحين (مثل نيتشه Nietzche بصفه خاصة)، فيبقى الحال أن "المنعطف" أو القلب Kehre الشهير الذى أُعلن فى **رسالة حول النزعة الإنسانية**، ووصف بإطلاق، سواءً من مؤلفه أو من قبل المعلقين عليه، باعتباره إما قطيعة جذرية أو تطورًا منطقيًا، ليس سوى الناتج النهائى فحسب لسيرورة تكامل هُندست (بالبناء للمجهول) بواسطة مذهب منظم ذاتيًا يكيف ذاته، بمعونة عملية لطف التعبير الإضافية لفترات الرقابة المشددة كما لو كان بواسطة سحر ما (فى ظل حكم النازى، وبعد استقالته، ثم مرة أخرى بعد نهاية الحكم النازى).[٢] وإذ يوضع المذهب فى الممارسة، فإنه يفقد الصلة بأصوله ويتحرك دانيًا منها فى نفس الوقت: ويصبح الثوران الفج للتوهمات السياسية أكثر فأكثر ندرة بقدر ما يصير المذهب مكتملاً وناجزًا، منغلقًا على ذاته، أى على التضمينات النهائية لمصادراته الأولية، عبر تقدمها المستمر نحو اللاعقلانية المطلقة التى كانت متضمنة منذ البداية، كما أدركها

هوسرل Husserl، فى بديهياتها الفلسفية، التماثلية مع العدمية فى السياسة. وإذ يرفض بشكل تسلطى أى تفسير "أنثروبولوجى" لكتاباته الأولى (خاصة فى رسالة إلى جان فال عام ١٩٣٧) يطور هيدجر تلطفات تعبيرية جديدة: إذ يضع نفسه تحت راية زعيم (فوهرر) روحى مثل هولدرلين Hölderlin (وهو نوع من نقيض جرمانى لبودلير، الذى يرمز إلى الفساد المدينى الفرنسى) يبين للعالم المخرج من انحلاله الشامل،[٣] وهو يردد لعناته على "الحس المشترك" و"الفهم العادى" ويعيد إلى الذهن استحالة الوجود – هناك l'etre La "المغمور" فى السلبية و"التناهى"، تفادى الاستغراق فى العالم، "نسيان الوجود" "التيهان"، "السقوط"، "الانحلال" (الهلاك Verderb): وها هو يجدد مرة أخرى، فى مصطلحات أكثر شفافية وأكثر صوفية، شجبه للنزعة التقنية والعلموية مُترجمًا فى مصطلحات طنانة أيديولوجية أصحاب النبوءات Vates كما تدرس فى المدارس، وهو يعلن عبادة الفن، والفلسفة بوصفها فنًا، وأخيرًا يطرى نكران الذات الصوفى فى وجه المقدس والغامض، حيث يصير الفكر قربان أضاحى، هبة من الذات للوجود؛ تفتحًا؛ استباقًا؛ تضحيةً، مع تمثل التفكير Denken فى الشكر Danken والألعاب اللفظية الكثيرة الأخرى المجهدة والطافحة بالثقة المتولدة غالبًا مما يقترب من أن يكون اعترافًا عامًا.

لقد انجذب هيدجر دومًا، عبر كل من أسلوبه وأفكاره الرئيسية، نحو القطب الذى مثله ستيفان جورج – أو على الأقل ما اعتبر أن جورج يرمز إليه – كما لو أن الاعتراف الذى تمتع به برر تخليه عن دور "المتمرد" النبوى، القريب من العالم والنص، مقابل شخصية

ساحر شعر المفهوم Begriffsdichtung. إن مصدر السيرورة التى تؤدى دون اضطراب أو خيانة من هيدجر الشاب إلى هيدجر الناضج، هى مؤلف تأكيد الذات Selbstbehaubuptung "الدفاع" و"إثبات الذات" والتفسير الذاتى[٤] Selbstinterprtaion، الذى اتخذه الفيلسوف فى علاقته بالحقيقة الموضوعية لعمله كما انعكس عليه مرتدًا بواسطة المجال.[٥] وكان هيدجر محقًا فى أن يكتب إلى الموقر ريتشاردسون أنه لم يجحد أيًا من مواقفه الأولى: "إن تفكير المنعطف (القلب) هو بمثابة تغير فى فكرى. ولكن هذا التغير ليس نتيجة لتغير وجهة نظرى، وليس بدرجة أقل كثيرًا نتاجًا للتخلى عن الموضوعة الأساسية فى الوجود والزمان sein und zeit.[٦] فى الواقع، لم يجحد أى شىء، كل شىء أعيد نفيه.[٧]

التفسير الذاتى، الذى هو رد المؤلف على التفسيرات والمفسرين الذين يموضعون عمله وفى نفس الوقت يضفون شرعية على المؤلف، بإخباره ما هو، ومن ثم مخولينه أن يكون ما يقولون إنه هو، يقود هيدجر الثانى إلى أن يحول **مخططات ممارسة** هيدجر الأول الأسلوبية والكشفية إلى منهج.[٨] وهكذا فإن كل نظرية اللغة اللاحقة لا تفعل سوى أن تخدم فى تشكيل الاستراتيجيات والتقنيات المعروضة فى الممارسة منذ البداية الأولى بوصفها **خيارًا** واعيًا: يتلبس المؤلف المكرم المشهور حقيقته الموضوعية ويجعلها حقيقة مطلقة بتحويل مظهرها إلى خيار فلسفى. إذا كانت اللغة تسيطر على الفيلسوف بدلاً من أن يسيطر الفيلسوف على اللغة، وإذا كانت الكلمات تلعب مع الفيلسوف بدلاً من أن يلعب الفيلسوف مع الكلمات،

فإن ذلك يرجع إلى أن لعب الكلمات هو عين لغة الوجود، أى أنطو - لوجى onto - logy. ليس الفيلسوف سوى تابع المقدس، وكل تعاويذه اللفظية ليست سوى استعدادًا للقدوم الثانى (Parousia).

هنا يمكن لنا أن نقتبس نصوصًا لا حصر لها جرى التعبير فيها عن هذه الفكرة الرئيسية، خاصة فى كل كتاباته حول هولدرلين، حيث نرى بوضوح خاص الدلالة السياسية لنظرية الشاعر بوصفه الناطق بالنيابة Fürsprecher - إنه من يتحدث **باسم** الوجود، أى لصالحه ونيابة عنه، وهو الذى يوحد ويحرك الشعب Volk، الذى يفسر صوته من خلال عودته إلى لغة أصلية (ursprache) (م. هيدجر، مقابلة لهولدرلين، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، وهناك أيضًا هولدرلين وماهية الشعر) ينبغى أن تقرأ أيضًا هيبل- صديق البيت Hebel – l'ami du foyer (قضايا على المجلد الثالث) وتحليل (ر. ميندر R. Minder) له (مارتن هيدجر والمحافظة الزراعية؛ ألمانيا اليوم العدد ٦ (يناير - فبراير ١٩٦٧)، ص ص ٣٤ -٤٩) ولا تتضارب هذه الاستراتيجيات لاستعادة الحقيقة الموضوعية مع النفى: "الإشارة فى كتاب **الوجود والزمان** إلى الوجود- فى "l'être dans" بوصفه بيتًا ليس **لعبة**

اشتقاقية فارغة. ونفس الإشارة فى مؤتمر عام ١٩٣٦، الإشارة إلى قصيدة هولدرلين "يتملك الإنسان كل القدرات ولكنه يسكن هذه الأرض شعريًا" voll verdienst, doch dichterisch whont der Mensch auf dieser "Erde" **ليس تزيينًا لتفكير** ينقذ نفسه من العلم بواسطة الشعر. إن الحديث عن بيت الوجود ليس نقلاً لـ"صورة" البيت إلى الوجود. ولكن يوما ما، سنفكر فى ماهية الوجود بطريقة تلائم مادته، وسوف نكون قادرين بيسر أكثر أن نفكر فى ماهية "البيت"، وما معنى "أن نقيم" (م. هيدجر، رسالة حول النزعة الإنسانية، نفس المصدر، ص ١٥٧؛ التشديد لى).

لقد أُنجز عمل التفسير الذاتى هذا عبر ومن خلال التصويبات، والتصحيحات، والتوضيحات، والتفنيدات التى يدافع المؤلف من خلالها عن صورته العامة ضد النقد - وبصفة خاصة النقد المؤسس سياسيًا - أو، ما هو أسوأ، ضد كل أشكال اختزاله وتمثله فى هوية مشتركة.

سوف يرينا أحد الأمثلة مدى يقظته: "لقد اخترنا حرفة نجار الأثاث بوصفها مثلاً، **مفترضين أنه لن يتراءى لأحد** أن هذا الخيار يشير لأى توقع بأن حالة كوكبنا يمكن فى المستقبل المنظور، أو

بالفعل سوف تتغير أبدًا مرتدة إلى أنشودة رعوية ريفية"، (م. هيدجر، ما هذا الذى يسمى تفكيرًا؟، باريس، P.U.F، ١٩٥٩، ص ص ٩٣-٩٤) مثل استراتيجيات فرض الحذر تصبح استراتيجيات فرض الشكل أكثر إتقانًا: مطبقًا على فلسفتة الباكرة نمط الفكر الذى طبقه هيدجر الأول على بنى اللغة العادية وعلى الأشكال العامة لتمثيل العالم الاجتماعى، يخضعها هيدجر الثانى إلى تورية من الدرجة الثانية، تدفع إلى نقطة الكاريكاتير الإجراءات والتأثيرات القديمة: هكذا، فى **الوجود والزمان (ص٣٨٤)** فإن كلمة الحظ Geshick تدخل فى لعب غاية فى الوضوح مع Geschehen (يظهر) Geschichte (تاريخ)

(Das shicksalhafte Geschick des Dasein in und mit Seiner "Generation" macht das Volle, eigentiche Geschehen des Dasein aus)

(إن القدر المصيرى للوجود (الفردى) Dasein فى ومع توله ينحو إلى تأليف التاريخ الأصيل التام للوجود هناك Dasein) معينًا حينئذ "المصير المشترك" ميراث كل الشعب الذى يتعين على الوجود هناك أن يتخذه فى الأصالة"، بينما أدرجت عند هيدجر الثانى فى تركيب لفظى مختلف تمامًا، كما بين ريتشاردسون ذلك

بوضوح: مع الكلمات الألمانية التى تقابل "الإرسال" (Schicken)، و"التاريخ" (Geschichte) و"الحظ" (Schicksal)، تشتق الكلمة Geschick من كلمة يحدث ويجئ إلى الوجود (Geschehen). وبالنسبة لهيدجر فإنها تعين حدثًا (Ereignis)، من ثم فبواسطة الحدوث، يرسل الوجود ذاته (Sich schickt) حتى إلى الإنسان. إننا نسمى الإرسال "انبعاثا خارجيًا" e-mitting. معتبرًا بوصفه منطلقًا من الوجود، والإرسال هو "mittence" معتبرًا بوصفه مجيئًا إلى الوجود فى الإنسان، فإنه يجئ مع com-mitting، أو ملازمة الحظ (Schicksal). ومن ثم فإن الأخير يحل محل ترجمة الوجود والزمان SZ بوصفه "حظًا". إن جماعية التراسلات mittence تؤلف الوجود بوصفه – تاريخًا (Ge-Schick-e, Geschichte)، الذى نترجمه بوصفه حدوثًا متقطعًا "inter-mittence". كل هذا يصبح أوضح فى التأمل حول "إعادة تذكر" هولدرلين (و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ٤٣٥ هـ ١)

(هناك مواضع باللغة الإنجليزية فى هذا المقتطف، المترجم)

هذا الحذر العاطفى المشبوب، الذى يستثمر اقتدارًا أُستاذيا من الإحالات والتصنيف فى المشروع النبوى للبحث عن تميز، يؤلف بلا شك المبدأ الحقيقى للتطور النسقى الذى يحول، من تفنيد إلى آخر، ومن نفى إلى إعادة – نفى، من تعبير عن الابتعاد (عن هوسرل، ياسبرز، سارتر إلخ) إلى تجاوز لكل التحددات والتعينات، سواء كانت جماعية أو حتى فردية يُحول بشكل متلاحق فكر هيدجر إلى أنطولوجيا سياسية سلبية.[٩]

إن هؤلاء الذين يتقصون عن نازية هيدجر ينسبون دائمًا للخطاب الفلسفى استقلالاً مبالغًا فيه أو مقللاً منه: إنها حقيقة واقعة أن هيدجر كان ملتحقًا بالحزب النازى، ولكن لا هيدجر الأول ولا هيدجر الثانى كانا أيديولوجيين نازيين بالمعنى الذى كأنه العميد كريسك krieck، بالرغم من أن انتقادات الأخير ربما تكون قد جعلت هيدجر ميالاً إلى أن يبقى على مسافة من النزعة العدمية. الأمر الذى لا يعنى أن فكر هيدجر ليس ما هو عليه، أى مكافئًا بنيويًا فى النظام "الفلسفى" لـ"الثورة المحافظة"، التى تمثل النازية مثالاً آخر لها، أنتجت وفق قوانين تشكل أخرى، وهى من ثم غير مقبولة حقًا لهؤلاء الذين لم يستطيعوا ولا يستطيعون أن يدركوها فى الصيغة المعلاة التى أعطيت لها بواسطة الخيمياء الفلسفية. وبالمثل فإن نقد كارناب KARNAP الشهير يخطئ هدفه بمهاجمته خطاب هيدجر بوصفه غامضًا وخاويًا، وتعبيرًا بسيطًا غير موهوب عن "الإحساس بالحياة".[١٠] وفى الواقع فإن تحليلاً منطقيًا محضًا ليس بأقدر من تحليل سياسى محض على تقديم تفسير لهذا الخطاب المزدوج الذى

تكمن حقيقته فى العلاقة بين النسق الشكلى المعلن المشار إليه بواسطة النمذجة الشكلية، والنسق المكبوت الذى يقدم بطريقته الخاصة، أيضًا دعمًا متماسكا لكل الصرح الرمزى. إن هؤلاء الذين يجربون الإصرار على التمسك بالمعنى "الدقيق" للنص، و"أى معنى فلسفى بدقة، مانحين من ثم هذا المعنى المؤكد المبرز سلطة أن يبز المعانى الأخرى التى توحى بها الكلمات التى هى فى ذاتها غامضة وملتبسة وخاصة أحكام القيمة أو التضمينات العاطفية التى يستتبعها استعمالها العادى، يصرون فى الواقع على أن هناك نمطًا واحدًا شرعيًا للقراءة، هو نمطهم. وهكذا فإننا نرى أنه لكى نجد سبيلاً إلى الفلسفة، إلى الحس باللعبة والإيمان بها illusio على نحو فلسفى حصرًا، فليس من الكافى أن تتبنى لغة، مطلوب منا أن نتبنى أيضًا موقفا عقليًا يجهد لاستنباط معان بديلة من نفس الكلمات: فالخطاب الفلسفى يمكن أن يقرأه أى أحد، ولكن الوحيدين الذين سيفهمونه حقًا سيكونون هؤلاء الذين لم يتمكنوا فحسب من الشفرة الحقيقية وإنما أيضًا من نمط القراءة الذى يتيح للمعنى الدقيق للجمل أن يتفتح بوضعها فى الحقل الملائم، أى فى الفضاء العقلى المشترك لكل هؤلاء المرتبطين بأصالة بالفضاء الاجتماعى للفلسفة.

وهؤلاء الذين يفرضون نمطًا شرعيًا للقراءة، ومعنىً دقيقًا يمنحون أنفسهم من ثم وسائل **لأن يضعوا على عاتق المتلقى**، تهمة الجهل أو سوء النية، القراءة سيئة الإلمام أو سيئة المقصد، أى المعنى غير الكامل أو غير الصحيح، المعنى المراقب، المحرم، المكبوت، وبمعنى آخر، إنهم يستطيعون أن يعبروا عن ذاتهم بدون أن يضطروا

للإعلان عن ذاتهم، وهم يخولون ذاتهم مقدما صلاحية التنصل من أى **معان إضافية خفية**، أى شيء يمكن أن يفسر فقط بالإحالة إلى سياق لم يكن هو الأفضل. ولكن هل يتعين علينا أن نتحدث عن توظيف تكتيكات مزدوجة، أو حتى عن عرض استراتيجية بلاغية؟ يميل التحليل الذى يموضع بذاته الدلالات المكبوتة، إلى أن يشجع آليًا مثل هذا التمثل الغائى للنشاط المبدع. ولكن فى الواقع بمجرد أن نحاول أن نفهم، لا أن نجرِّم أو نبرر، نرى أن المفكر هو بدرجة أقل ذات أكثر منه موضوع استراتيجياته البلاغية الأشد جوهرية، تلك التى جرى تفعيلها حينما، أدت بواسطة الميول العملية لتطبعه habitus، إلى أن يصبح مسكونًا، مثل وسيط روحانى، إذا جاز القول، بمتطلبات الفضاءات الاجتماعية وهى فى آن معًا فضاءات عقلية تدخل فى علاقة من خلاله. ربما يعود ذلك إلى أن هيدجر لم يعرف قط بحق ماذا كان يقوله إلا بوصفه ما استطاع قوله دون أن يضطر إلى أن يقول لنفسه حقًا ما قاله. وربما لنفس السبب رفض حتى النهاية أن يناقش مسألة تورطه مع النازية: فعمل ذلك على الوجه اللائق يعنى أن يعترف (لنفسه وكذلك للآخرين) بأن هذا "الفكر الأساسى" لم يَصُغ أبدًا أساسه بشكل واعٍ، وأن اللاوعى الاجتماعى هو الذى تحدث من خلال أشكاله، فضلاً عن الأساس "الأنثروبولوجى" الفظ لعماه المتطرف، الذى لا يمكن أن يعزِّز إلا بأوهام القدرة الكلية للفكر.

الحواشى

مدخل: التفكير الملتبس

١- اقتبسه، أ. هاميلتون، **وهم الفاشية، المثقفون والفاشية**، ١٩١٩-١٩٤٥، باريس، جاليمار، ص١٦٦.

٢- ف. فيديه، **ثلاث حملات ضد هيدجر**، مجلة نقد، ١٩٦٦، العدد ٢٣٤، ص٨٨٣-٩٠٤، بصدد هيدجر (ر. ميندر، ج-ب. فابييه، أ. باترى) مجلة نقد، ١٩٦٧، العدد ٢٣٧، ص ص -٢٨٩-٢٩٧، ف. فيديه، بصدد هيدجر (ف. بوندى، ف. فيدييه) مجلة نقد، ١٩٦٨، العدد ٢٥١، ص ص ٤٣٣-٤٣٧. (١٩٨٧: ويصدق هذا أيضًا على كتاب فيكتور فارياس، **هيدجر والنازية**، لا جراس، فردييه، ١٩٨٧، وهو وإن كان يتضمن بعض الوقائع الجديدة فقد أخفق فى النفاذ إلى جوهر العمل إلا لمامًا، فضلاً عن أنه يقدم تبريرات لأنصار القراءة الداخلية. وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو للدهشة إذا كانت المناظرة التى أثيرت قد كررت ما دار فى الجدال الذى جرى منذ عشرين عامًا).

٣- لم تُذكر حتى حلقة البحث التى خصصها هيدجر خلال شتاء ١٩٣٩-١٩٤٠ لكتاب يونجر **العامل** رغم أن ثبت المطبوعات الذى أعده ريتشاردسون (و. ج. ريتشاردسون، **هيدجر من فلسفة الظاهريات إلى الفكر**، لاهاى، مارتينوس نيجهوف، ١٩٦٣، ص ص ٣٦٣- ٦٧١) قد راجعه هيدجر نفسه ووضع حواشيه (الذى يبدو أنه قد رفض دومًا أن

يقدم معلومات عن سيرته الذاتية من خلال تنويعة استراتيجية على الماهوى wesentlichkeit، التى تكمن فى تأسيس الفكر بوصفه أساسًا وحقيقة الحياة).

٤- وهى بصفة أساسية نداء موجه إلى "الطلاب الألمان" فى ٣ نوفمبر ١٩٣٣، والنداء الموجه إلى "الرجال والنساء الألمان" فى ١٠ نوفمبر ١٩٣٣، و"نداء خدمة العمل" فى ٢٣ يناير ١٩٣٤ وقبل كل شىء تأكيد ذات الجامعة الألمانية فى ٢٧ مايو ١٩٣٣ (انظر مارتن هيدجر، **خطابات وتصريحات**، ترجمة عن الألمانية: ج. ب. فابيه، توسطات، ١٩٦١، العدد ٣، ص ص ١٣٩-١٥٩، وعن الأصول انظر: ج. شنيبرجر Nachlese Zu Heidgger, Bern 1962).

٥- ب. جاى، **ثقافة فايمار، اللامنتمى كمنتمٍ**، لندن، سكر وواربورج، ١٩٦٨، ص ٨٤ (بالإنجليزية).

٦- و. ج. ريتشاردسون، المصدر نفسه، ص ص ٢٥٥-٢٥٨.

٧- كارل لويث، **التضمينات السياسية لفلسفة الوجود عند هيدجر**، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد الثانى، ١٩٤٦، ص ص ٣٤٣-٣٦٠.

٨- يواجه عمل هيدجر التاريخ الاجتماعى بمشكلة مشابهة لمشكلة النازية **داخل نظامه**: بقدر ما يمثل ذروة وكمال كلية تاريخ الفلسفة الألمانية المستقل نسبيًا فإنه يثير مسألة خصائص تطور نظام الجامعة الألمانى، ومثقفيها، بنفس الشكل الذى تثير به النازية مسألة خصائص التطور التاريخى لألمانيا، وهما مسألتان مترابطتان (انظر: ج. لوكاتش: حول خصائص التطور التاريخى لألمانيا فى كتاب **تحطيم العقل** Die Zerstorung der Vernunft، برلين، ١٩٥٥، ص ص ٣١-٧٤).

٩- لهؤلاء الماديين، الذين يفتقرون للعتاد والعدة، سوف نستدعى الحقائق وحدها، وقد كان يمكن لهم أن يكتشفوها بأنفسهم إذا ما قاموا، ذات مرة، بتحليل علمى بدلاً من إصدار الأوامر والأحكام الرئاسية (انظر: بولانتزاس، **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، باريس، ماسبيرو، ١٩٧١) ولكن قد يفهمون على نحو **أفضل فى هذا الشكل**، أى عندما نحيلهم إلى مقدمة كتاب **الصراع الطبقى فى فرنسا**، حيث يثير إنجلز مسألة العقبات العملية التى تواجه المفهوم المادى فى مسعاه لتحديد الأسباب الاقتصادية فى نهاية المطاف (ف. إنجلز، مقدمة لكتاب ك. ماركس، الصراع الطبقى فى فرنسا، باريس، المنشورات الاجتماعية، ١٩٤٨، ص ص ٢١-٢٢.

الفصل الأول
الفلسفة المحضة وروح العصر

١- م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، باريس، جاليمار، ١٩٧٣ (الطبعة الفرنسية الثانية عشر، ١٩٥٨) ص ١٥٣.

٢- حول خيبة الأمل التى سببتها الثورة فى نفوس المثقفين، انظر: ب. جاى، نفس المصدر ص ص ٩-١٠.

٣- انظر جورج ل. موس، **أزمة الأيديولوجية الألمانية**، نيويورك، المكتبة العالمية، جروسيه ودونلاب، ١٩٦٤، ص ص ١٤٩-١٧٠، فيمار، Das SelbstverStandnis der Deutschen، شتوتجارت، ١٩٦١، ر. ميندر كتاب القراءة يعكس الوعى الجمعى، **ألمانيا اليوم**، مايو - يونيو ١٩٦٧، ص ص ٣٩-٤٧.

٤– تتلخص عقدة الفيلم فيما يلى: فى عام ٢٠٠٠، يتمرد فرديه، وهو ابن حاكم العاصمة جوفردرسن على الأرستقراطية التى تحكم المدينة والتى قدرت على العمال أن يعيشوا حياة غير إنسانية تحت الأرض أسفل القاعات التى توجد بها الآلات، أما ماريا فهى عاملة تشجع أترابها على انتظار وصول (الوسيط المتحدث Fürsprecher)، الذى سوف يوحد المدينة. وفرديه هو ذلك المخلص. ولكن أباه يقف عقبة فى طريق "رسالته". حيث صنع بمعونة العالم روتوانج إنسانًا آليًا بمثابة قرين لماريا التى تحرض العمال على الثورة. وتنجح الخطة ويحرق العمال الآلات متسببين بهذه الطريقة فى إغراق محل سكنهم وظنا منهم أن أطفالهم قد ماتوا خلال الكارثة فقد استولوا على الإنسان الآلى وحرقوه. ولكن فى نفس الوقت، قام فرديه وماريا الحقيقية بإنقاذ الأطفال. ويطارد روتوانج ماريا على سطح الكاتدرائية. ويتبعه فرديه وخلال الصراع بينهما، يفقد روتوانج توازنه ويسقط ميتا و"يندم جوفردرسن بعد أن تأثر بالخطر الذى حاق بابنه ويوافق على مصافحة ممثل العمال.

٥– E. Jünger, Der Arbeiter, Hamburg, Hanseatisdi verlagsanstalt, 1932 Republie in: E. Jünger Werke, Stutgart Ernst Klett, S. D. Vol. VI.

٦– يذكر "هيدجر قراءته لأعمال ديستويفسكى (وأيضًا أعمال نيتشه، وكيرجور ودلتاى) بوصفها واحدة منَ الخبرات المكونة لحياته الدراسية (انظر: أو. بوجليسه، فكر هيدجر، باريس، أوبيه، ١٩٦٧، ص٣١).

٧– انظر: أ. شبنجلر، **الإنسان والتقنية** Der "Mensh und die Technik, 1931، باريس، جاليمار، ١٩٥٨، ص ص ١٤٧-١٤٨ (التشديد لى).

٨– انظر: إ. ترولتش Die Revolution ""in der wissenshaft in Gesammlete Schriften, t. 4, Aufsatze Zur Geistesgeschichte und religionssoziologie, Scienta, verlag Aalen, ""1966, PP 653-677 ire ed. Tubingen 1925.

١٩٨٧): إن هذا المقتطف مُهدى بصفة خاصة لهؤلاء الذين يندهشون بحكم "جهلهم بالتاريخ عندما يكتشفون إعادة التكرار المعاصرة لهذه المدارات الحزينة الحاضرة دائمًا فى العالم الثقافى، ولكن التى يُلقى بها من حين إلى آخر على واحدة من قمم الأمواج الدورية للموضة.

٩– ج. ل. موس، نفس المصدر ص ١٥٠.

١٠– ارتفع عدد الطلاب فى التعليم العالى من ٢٧,٠٦٤ فى عامى ١٩١٣-١٤ إلى ٧١١,٨١١ فى عامى ١٩٣١-٢ أى بنسبة ١٠٠: ١٦٤. آثار التخفيض النسبى للمصروفات الدراسية خلال فترة التضخم تزايدًا حادًا فى أعداد الطلاب، (انظر: ج. كاستلان، **ألمانيا فايمار**، ١٩١٨-١٩٣٣ (باريس، أ. كولين، ١٩٦٩) ص ٢٥١ وحول آثار هذا التزايد الحاد، انظر: ف. رنجر، **تدهور الماندارين** "المثقفين" **الألمان: المجتمع الأكاديمى الألمانى**، ١٨٩٠-١٩٠٠ (كامبريدج، مارس، هارفارد يونيفرستى برس، ١٩٦٩).

١١– انظر شهادة فرانز نيومان، اقتبسها ب. جاى نفس المصدر، ص ٤٣.

١٢– حول **النقد** الحداثى وممثليه فى الجامعة، قبل عام ١٩١٨، فيرشوف، تسيجلر لهيمان، سيما بعد ذلك، ليوبلد فون فيسه، باول ناتورب، الفرد فيركاندت، ماكس شيلر، انظر: ف. رينجر، نفس المصدر، خاصة ص ص ٢٦٩-٢٨٢.

١٣- ج. ل. موس نفس المصدر ص ١٥٠.

١٤- ماكس فيبر، **العالم والسياسى**، باريس، بلون، ١٩٥٩، ص٥٧.

١٥- كان التقدم داخل الجامعة أمرًا مشكوكًا فيه إلى أبعد الحدود حتى أن الطلاب والأساتذة المساعدين اعتادوا أن يمزحوا قائلين: اعطنا بعض الفصول الدراسية وسوف نكون مؤهلين لإعانة بطالة. أما بالنسبة للأساتذة، فقد أصبح وضعهم المادى متأثرًا بالتضخم غاية التأثر: حتى أدى الأمر بواحد منهم إلى استهجان ذلك فى مقدمة كتبها حيث ذكر أن مجرد جندى فى الجيش المحتل يتقاضى ضعف أو ثلاثة أضعاف ما يتقاضاه "أعظم أساتذة ألمانيا (E. Bethe, Homer, Leipzg et Bon, Vol.2, 1922 III).

١٦- أ. فيشر اقتبسه رينجر، **تدهور الماندارين "المثقفين" الألمان**، ص ص ٤١٢ وما يليها. المضمون الفعلى للإصلاحات التربوية التى اقترحها فيشر ذات مغزى كبير: أعطيت الأولوية للتركيب ولرؤية حدسية تركيبية، للفهم والتفسير (بالتعارض مع الملاحظة) لـ"صياغة شخصية" ول "تدريب العواطف" تعبر عن إرادة فرض نماذج جديدة لـ"الخصائص الثقافية وتعريفًا جديًا لـ"كفاءة المثقف".

١٧- K. A. von Muller, **Deutsche Geschichte**, P26, H Guntert, **Deutscher "Geist: Drei vortrage** (Buhl-Baden 1932) P14.

١٨- اقتبسه ف. رينجر، نفس المصدر ص ص ٢٤٩-٢٥٠. إنه لما يستحق العناء متابعة إشارات رينجر (انظر على سبيل المثال التصريحات التى يقتبسها، نفس المصدر، ص ٢١٤)، ومحاولة تحديد

ما هو مشترك بين الأرستقراطية الأكاديمية والذى ازدهر قبل كل شىء فى المناسبات الرسمية، مهيئًا الفرصة للانخراط فى مشاركة جماعية لما يكرهون وليسهموا فى مطاردة جماعية لصنوف القلق التى تنتابهم.

١٩- يكون الانفجار الوحشى للأوهام الاجتماعية أكثر ندرة بقدر ما يكون الخطاب خاضعًا أكثر للمراقبة، وهو أمر استثنائى على سبيل المثال عند "هيدجر.

٢٠- H. P. Schwarz, **Der Konservative Anarchist: politik und zeitkritik Ernst Jüngers, Freibourg**, Rombach, 1962.

٢١- س "روسن، العدمية/ **مقال فلسفى**، نيوهافن ولندن، مطبعة جامعة ييل ١٩٦٩، ص ١١٤.

٢٢- إ. يونجر، **حول الإنسان والزمان**، م١ **رسالة المتمرد** (Der waldgang)، موناكو، تحرير دوروشيه ١٩٥٧-١٩٥٨.

٢٣- إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ص ٣٩-٥١.

٢٤- دعنا نفترض أننا رسمنا حدود العالم الذى تقع فيه قارة الضرورة، حيث عرض **التقنى، النمطى**، والجماعى هناك، حينًا يكون فخمًا، وحينًا يثير الرهبة. دعنا نتجه الآن نحو القطب الآخر، حيث لا يتصرف الفرد كرد فعل فحسب على المثيرات المتلقاة. (إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص٦١). فى خريطة مواقع العمل هذه، فإن الآليات هى التى تسيطر على المركز. وهذه الحالة لا يمكن أن تكون عارضة، كل فقد للجوهر، كل إفراغ يعلن انشغالاً جديدًا، وكل تدهور تحول، عودة (إ. يونجر، **الدولة العالمية**، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، ص ٢٢). إذا ما

أراد المرء أن يسمى تلك اللحظة المصيرية، فلا ريب، أنه لا شىء سيكون أكثر جدارة بالتصديق من غرق باخرة التايتانيك. يتصادم الضوء والظل بعنف: يواجه الاعتداد المتفاخر للتقدم الهلع والرعب، تنحل أعظم أشكال الرفاهية فى العدم، تتحلل الآلية، فى كارثة حادث المواصلات هذا (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٤٢، التشديد لى).

٢٥- من جانب آخر: فإنه الدرب يهبط نحو الأعماق الدنيا لمعسكرات العبيد والمذابح حيث يعقد البدائيون تحالفهم الإجرامى مع التقنية، حيث لم يعد المرء مصيرًا وإنما مجرد رقم فحسب. ومن ثم فأن يكون للمرء مصيره، أو أن يسمح بأن يعامل بوصفه **رقمًا**: تلك هى المعضلة التى على كل منا أن يواجهها ويقرر بشأنها فى زمننا، ولكن على كل أن يقرر بشأنها وحده (...) لأنه بقدر ما تحرز **القوى الجماعية** تقدمًا، يصبح **الفرد** الإنسانى منفصلاً عن التنظيمات التقليدية، التى تشكلت عبر القرون، ويجد نفسه وحده (**رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ٤٧، التشديد لى).

٢٦- بالنسبة للمتمرد، فسوف نستخدم هذا الاسم للدلالة على الإنسان الذى عزل وحرم من وطنه بسبب تقدم العالم، يجد نفسه أخيرًا وقد خلى بينه وبين العدم (...) وهكذا يترتب على ذلك أن أيًا كان يعد متمردًا، إذا كان، بحكم قانون الطبيعة، متصلاً **بحريته**، فى علاقة **تدفعه إلى التمرد ضد النزعة الآلية** فى الوقت المناسب (...) (إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ٣٩). إن الفوضوى هو المحافظ -الأصلى. (...) وهو يتميز عن المحافظ بأن جهوده موجهة لحالة الإنسان بوصفها

كذلك، بغض النظر عن أى وضع جغرافى أو تاريخى. لا يعرف الفوضوى التجزئة والتقليد. وهو لا يرغب فى أن تطلب الدولة منه شيئًا، أو أن يخضع لها ولمنظماتها. (...) وهو ليس عاملاً ولا جنديًا، (يونجر، **الدولة العالمية**، نفس المصدر، ص ص ١١٢-١١٤، خطوط التشديد لى).

٢٧- إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ١٩.

٢٨- حتى لو افترضنا أن غلب العدم (...) فسوف يظل هناك اختلاف جذرى مثل الاختلاف بين الليل والنهار. فمن ناحية يرتفع الدرب، نحو الممالك الجليلة، فى تلك الممالك حيث يضحى بالحياة أو يلقى مصير المقاتل الذى يخضع دون أن يضع سلاحه (...) الغابة سر، **والسر حميم، المأوى المحروس** جيدًا، قلعة الأمان. ولكنه أيضًا السرى، وهذا الجانب يجعله مماثلاً لغير العادى، الغامض. حينما نصادف مثل هذه الجذور يمكن لنا أن نكون متأكدين أنها تخون النقيضة الكبرى وحتى الهوية الأعظم للحياة والموت التى تحاول الألغاز أن تفك شفرتها (إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ص ٤٧-٦٨).

هناك واحدة من أفكار شفارتسبرج جديرة بأن نغوص عائدين بحثًا عنها من السطح إلى أعماقنا السلفية، إذا ما رغبنا أن نؤسس سلطة عليا أصيلة (إ. يونجر، **زيارة إلى جودنهولم**، باريس، ش/ر بورجوا، ١٩٦٨، ص ٥أ، التشديد لى).

٢٩- فى لحظة كهذه (حين نستشعر مقدم **الكوارث**) فإن الفعل سوف يرتبط دائمًا بإرادة **النخبة** التى تفضل **الخطر** على العبودية. وسوف يسبق

التفكير دائمًا مشروعها وهى سوف تتبنى فى البداية شكل **نقد** العصر، شكل إدراك عدم ملاءمة القيم المتلقاة، ثم بعدئذ شكل ذاكرة. قد تشير الذاكرة إلى الآباء ومراتبهم، الأقرب إلى الأصول. سوف تتجه فى هذه الأحوال نحو استعادة الماضى. وإذ ينمو الخطر، فسوف نبحث عن الخلاص بشكل أكثر عمقا، عند **الأمهات**، وسوف يؤدى هذا الاتصال لاندفاع تلك الطاقة البدائية التى لا يمكن لسلطات العصر أن تخترقها: (إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ٥١). لقد كان هناك دائمًا إدراك، حكمة، أرفع من قيود التاريخ. وهى لا يمكن أن تزدهر فى البداية إلا فى عقول قليلة. (إ. يونجر، زيارة إلى **جودنهولهم**، نفس المصدر، ص ١٨، التشديد لى).

٣٠- مهما كانت آراء المرء بشأن عالم **الضمان الاجتماعى** هذا وكذلك التأمين الصحى، ومصانع إنتاج الأدوية، والأخصائيين، فإننا أقوى بدونها جميعًا (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٢٨، التشديد لى).

٣١- كل هذه المصادرات، تخفيض القيمة، الإخضاع للنظام، التصفيات، العقلنات، إضفاء الطابع الاجتماعى، تعميم الكهرباء، مراجعة الحدود، التقسيمات، والسحق لا تفترض **الثقافة** ولا الشخصية فهاتان الأخيرتان عدوتا النزعة الآلية، ثم يواصل: لقد تلاشى الناس بمنتهى الراحة فى الجماعية وبناها حتى أنهم غير قادرين تقريبًا على الدفاع عن أنفسهم (إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ص ٣٢-٥٥، التشديد لى).

٣٢- نحن مضطرون فى هذه المرحلة، لمعاملة الإنسان **بوصفه كائنًا**

ينتمى لحدائق الحيوان (..) وهكذا نبدأ فى نطاق النفعية الوحشية، ونجد أنفسنا قريبين من البهيمية. (إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ٧٦، التشديد لى).

٣٣- إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٨٩.

٣٤- لقد أظهر لى هذا اللقاء (مع فلاح فرنسى) الإحساس بالكرامة الذى يكتسبه الإنسان من عمله **طوال حياته**. ويدهشنى **التواضع** الذى يميز دائمًا هؤلاء البشر. هذه هى طريقتهم فى التميز. (إ. يونجر، **حدائق وشوارع، صفحات الجريدة** ١٩٣٩-١٩٤٠، نفس المصدر، ص ١٦١، التشديد لى).

٣٥- الزمن الذى **يعود** هو الزمن الذى يُسترجع (..) أما الزمن **التقدمى** الخطى على العكس من ذلك لا يقاس بالدورات أو الثورات، وإنما فى العلاقة بمقياس معين: هذا الزمن متماثل. (..) فى الزمن العائد الأصول هى الأساسية، أما فى الزمن التقدمى فهى الغاية، نحن نرى ذلك فى مذهب الجنة، التى يضعها البعض فى الأصول بينما يضعها البعض الآخر فى نهاية الطريق. (إ. يونجر، **حول الإنسان والزمان**، م الثانى، رسالة الساعة الرملية Das Sanduhrbouch ، موناكو، تحرير دى روشيه، ١٩٥٦-١٩٥٨، ص ٦٦ التشديد لى).

٣٦- بين يونجر بمنتهى الوضوح ما كان خافيًا وراء لعب هيدجر على الكلمات eigen, Eigenschft, Eigentlichkeit، أى إذا ما تحدثنا مثل ماركس، اللعب البورجوازى على الكلمات: Eigentum Eigenschaft الملكية "وجودية ومرتبطة بحائزها وتتصل بشكل لا ينفصم بكينونته"،

أو أيضًا "البشر إخوة وإنما غير متساوين عند درجة من لطف" التعبير أقل خفاء مما عن هيدجر تترافق مع رفضه الأشد فظاظة: وهو ما يعني أيضًا أن ندلل على أن اختيار عباراتنا لا يخفى أية نوايا معادية للروس: (..) ليس فى نيتنا أن نشن هجومًا على المشتغلين بالسياسة أو بالتقنية أو على مناصريهم (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ص ٥٧، ٥٨، ١١٧، ١٢٠).

٣٧- حلل نوربرت إلياس شبكة التداعيات الثقافية المتصلة بهذين المفهومين اللذين ينتظمان حول التعارض بين الأشكال الاجتماعية المرفهة، قواعد اللياقة والمعرفة الاجتماعية من جانب، والنزعة الروحية الحقيقية وتحصيل الحكمة من جانب آخر.

(cf. N. Elias, uber den prozess der Zivilisation, Vol. Bâle, Hans Zum Falken, 1939, pp. 1-64).

٣٨- يميز أرمين موهلر مائة اتجاه على الأقل، من "اللينينية الألمانية" إلى الإمبريالية الوثنية Païen عبر "الاشتراكية الشعبية" حتى الواقعية الجديدة، وهو لا يزال يتلمس المكونات الإلزامية للمزاج العام. لأكثر الحركات تنوعًا

(cf A. Mohler, Die Konservative Revolution in Deutschland, 1919-32, Stutgart, Friedrich Vornerk verlag, 1950)

٣٩- إن الاهتمام الذى ظهر بهولدرلين، خاصة من الشباب، "يمكن تفسيره بلا شك بعبادته لـ"التكامل فى عالم متشظ" وللتطابق الذى يتجلى بين ألمانيا متشظية والإنسان المتشظى الغريب على وطنه ذاته. (انظر ب. جاى، نفس المصدر، ص ص ٥٨-٥٩).

٤٠- م. شابيرو، **طبيعة الفن المجرد** Marxist Quarterly، العدد الأول، يناير-مارس ١٩٣٧، ص ص ٧٧-٩٨).

٤١- ف. ستيرن، **سياسات اليأس الثقافى**، دراسة فى نشوء الأيديولوجية الجرمانية، بركلى، لوس أنجلوس، لندن، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٦١، ص ص ١٦-١٨.

٤٢- انظر: أ. ديك، **مثقفو الجناح اليسارى فى ألمانيا فايمار، التاريخ السياسى**.. للمسرح العالمى وحلقته، بركلى، لوس أنجلوس، مطبعة كاليفورنيا، ١٩٦٨، ف. ستيرن نفس المصدر. أحد العوامل المهمة فى هذا البناء الأيديولوجى هو الموقع المتفوق لليهود فى الحياة الثقافية، فهم يملكون أهم دور النشر، المجلات الأدبية، المعارض الفنية، ويشغلون المواقع الأساسية فى المسرح والسينما وكذلك فى حقل النقد الأدبى (انظر: ف. شتيرن، نفس المصدر، ص ٢٨).

٤٣- انظر: ماكس فيبر، **العالم والسياسة**، نفس المصدر، ص ص ٦٥-٦٦.

٤٤- E.. Jünger, Der Arbeiter, in: werke, OP. Cit., P 296.

٤٥- انظر ف. رينجر، نفس "المصدر، ص ٣٩٤.

٤٦- هذا الإحساس باللعب هو إحساس نظرى يتيح للمرء أن يجد اتجاهه فى فضاء المفاهيم وإحساس اجتماعى يتيح التكيف فى الفضاء الاجتماعى للفاعلين الاجتماعيين والمؤسسات التى تحدد داخلها المسارات فى نفس الوقت. يحمل المفاهيم أو النظريات دائمًا فاعلون اجتماعيون ومؤسسات، معلمون، مدارس، نظم معرفية، إلخ، ومن ثم

تندرج ضمن العلاقات الاجتماعية. يترتب على ذلك أن الثورات المفهومية لا تنفصل عن الثورات فى بنية المجال، وأن الحدود بين النظم المعرفية أو المدارس هى من ضمن العوائق الرئيسية لهذا التداخل، الذى يمثل –وينطبق ذلك على أكثر من حالة– شرط التقدم العلمى.

٤٧– لقد نَحَتَ هذا التعبير هوجو فون هوفمانشتال عام ١٩٢٧ لتسمية مجموعة من الناس وصفت نفسها بأنها "المحافظون الجدد"، "المحافظون الشباب"، "الاشتراكيون الألمان"، "الاشتراكيون المحافظون"، "الاشتراكيون القوميون"، "البلاشفة القوميون"، عادة ما نضع فى هذه الفئة، شبنجلر، يونجر، أوتو شتراسر، نيكيش، إدجار ج يونج إلخ.

٤٨– النزوع الشعبى Völkisch بوصفه نخبوية غير أرستقراطية لم يستبعد البورجوازية الصغيرة المهووسة بالدفاع عن وضعها، **والقلقة بشأن تمييز نفسها** عن العمال، وخاصة فى الموضوعات الثقافية، وقد تمكن من الانتشار وسط **المستخدمين**، وقد تأثر بذلك اتحادهم الرئيس، DHV، الذى قدم أموالاً هائلة وتشجيعًا لتوزيع الكتابة الشعبية Völkisch. (انظر ج لـ موس، نفس المصدر، ص ٢٥٩) ومن ثم مسهمًا بذلك فى إضفاء رومانسية على نظرة العمال لأنفسهم ومشجعًا حنينًا للعودة إلى الماضى الحرفى (ص ٢٦٠).

٤٩–اقتبسه ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٢٢٣.

٥٠– انظر هـ. ج. جادامر، "مراجعة نقدية لكتاب بيير بورديو،

Die politische ontologie Martin Heideggers, Francfort, Syndikat. 1975 Philosophische ""Rundschau, no, os 1-2, 1979, PP 143-149.

٥١– مما له مغزى أن الأمر قد اقتضى هذه الجدالات التى أثارتها نازية هيدجر "لتحفز أحد الأخصائيين أن يقرر – وحتى بقصد دفاعى يمكن التنبؤ به– قراءة هذا الكتاب الذى يكشف الكثير من الحقيقة حول هيدجر (انظر: ج. م. بالمييه، **الكتابات السياسية لهيدجر**، باريس، منشورات دى لرن، ١٩٦٨، ص ص ١٦٥–٢٩٣).

٥٢– أ. شبنجلر، **الإنسان والتقنية**، نفس المصدر، ص ص ٣٥– ٣٦.

٥٣– النزعة العرقية المكشوفة (وهى واحدة من السمات التى يشترك فيها كل المفكرين) تقود زومبارت إلى أن يضع العقل اليهودى فى جذر الماركسية: هذا الارتباط بين الفكر النقدى والماركسية الذى أدى بهانز ناومان Hans Nauman لأن يقول بأن (السوسيولوجيا هى علم يهودى) هو الذى يكمن وراء كل الاستعمالات النازية لمفهوم العدمية.

٥٤– انظر: هـ. لوبوفيكس، **المحافظة الاجتماعية والطبقات الوسطى فى ألمانيا ١٩١٤ –١٩٣٣**، برينستون، مطبعة جامعة برنستون، ١٩٦٩، ص ص ٤٩–٧٨. لا ينبغى لهذا العرض الموجز لأفكار زومبارت أن يؤدى بنا إلى نسيان أن عمله يدين بكثير من خصائصه –التى تم تجاهلها هنا– إلى حقيقة أنه مندرج فى حقل الاقتصاد. ويصدق نفس الشيء على فكر أوتمار شبان (جرى تحليله فى نفس الطبعة ص ص ١٠٩–١٣٨): الذى تأسس على فكرة أولوية الكل (Ganzheit) التى تتضمن إدانة الفردية ونزعة المساواة وكذلك كل المتحدثين باسم كل تيارات الفكر الموصومين بسوء السمعة، لوك هيوم، فولتير، روسو، ريكاردو، ماركس، داروين، فرويد، وهو يقدم أنطولوجيا سياسية حقيقية محافظة ومتطرفة، حيث تناظر طبقات الناس على اختلافها درجات

معينة من المعرفة، وجملة أشكال المعرفة مشتقة (تحت غطاء أفلاطون) من سوسيولوجيا الدولة.

٥٥- يقتبس هابرماس (دون أن يشير إلى المصدر) عدة تصريحات عرقية أطلقها إرنست يونجر (انظر: ي. هابرماس **وجوه فلسفية وسياسية**، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص ص ٥٣ و٥٥.

٥٦- Jünger, Der Arbeiter, in werke, op. cit., P66.

٥٧- إننا نفكر هنا مرة أخرى حول المشهد الأخير من العاصمة Metropolis حيث يرتدى ابن المالك، وهو المتمرد المثالى ملابس بيضاء تماما ويدع رئيس العمال والمالك يمسكان بأيدى بعضهما بعضًا بينما تتمتم ماريا (القلب): لا يمكن أن يكون هناك تفاهم بين العقل واليد إن لم يكن القلب وسيطًا بينهما، (انظر: فريتز لانج، العاصمة Metropolis، نصوص الأفلام الكلاسيكية، لندن، طبع لوريمر ١٩٧٣، ص ١٣٠).

٥٨- E. Jünger, Der Arbeiter, in werke, op, cit.,P173.

٥٩- انظر: هـ. لوبوفيكس، نفس المصدر، ص ٨٤.

٦٠- إن الانطباع الأول الذى يثيره هذا النموذج هو الخواء والنمطية. إنها نفس النمطية التى تجعل من العسير تمييز أفراد نوع من الحيوانات غير الأليفة أو الأعراق البشرية الغريبة. ما نلاحظه أولا من وجهة نظر فسيولوجية، فظاظة الوجه الشبيه بالقناع، فظاظة "تفرض وتتأكد ببعض المظاهر الخارجية مثل الافتقار للحية، ووجود قصة شعر

معينة، وارتداء أغطية الرأس الضيقة E. Jünger, Der Arbeiter, in werke, op, cit., P117

٦١- تخطر فى بالى تلك النكتة التى رواها إرنست كاسيرر عن: صاحب "الحانوت الألمانى الذى لم يكن ليمانع فى تفسير مجرى الأمور لزائر أمريكى، تحدثت إليه عن شعورنا بأننا فقدنا شيئًا لا يقدر بثمن حين فرطنا فى الحرية. فأجاب: إنك لا تفهم شيئًا على الإطلاق. لقد كان علينا قبل ذلك أن نقلق على الانتخابات، والأحزاب، والتصويت. لقد كانت لدينا مسئوليات. أما الآن فليس لدينا أى منها. نحن الآن أحرار. (س. راوشنبوش، **مسيرة الفاشية**، نيوهافن، مطبعة جامعة بيل، ١٩٣٩، ص ٤٠) اقتبسه إ. كاسيرر، **أسطورة الدولة**، مطبعة جامعة بيل، ١٩٤٦، ص ٣٦٢، ٥ ٤.

٦٢- م هيدجر، **إسهام فى مسألة التقنية**، أسئلة، باريس، جاليمار، ١٩٦٨، ص ٢٠٦.

٦٣- م. هيدجر، "**مسألة التقنية**"، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ص ٤٤-٤٧.

٦٤- نفسه.

٦٥- Jünger, Der Arbeiter, in werke, op, cit., P 63-66, 90-91.

٦٦- م. ف. برنايت، **الشكاك فى مكانه وزمانه** عند ر. رورتى، ج ب، شنيوند وك. سكينر (تحرير) **الفلسفة فى التاريخ**، كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج.

٦٧- ج. م. بالمبيه، نفس المصدر، ص ١٩٦.

٦٨- م. هيدجر، **إسهام فى مسألة الوجود**، أسئلة، نفس المصدر، ص ص ٢٠٤-٢٠٦، ٢٠٨.

٦٩- م. هيدجر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، باريس، جاليمار، ١٩٦٧، ص ص ٢٠١-٢٠٢.

٧٠- س. روسن، نفس المصدر ١١٤-١١٩ (١٩٨٧ من اللافت للنظر أننا نجد فى أكثر النصوص الفلسفية أصالة أنطولوجية رفضًا محسوبًا للتنصل من النازية الذى اكتشف فيكتور فارياس حديثًا دليلاً ماديًا عليه، يتمثل فى الاستمرار فى دفع الاشتراكات).

الفصل الثانى

المجال الفلسفى وفضاء الممكنات

١- منذ أن وضعها كتاب نيتشه **ملاحظات فى غير أوانها** unzeitgenmasse Bertachtungen موضع اتهام، فقد لفت الانتباه إلى النزعة السياسية المناضلة التى تقوم عليها الأخلاق الأكاديمية الألمانية، بالانسحاب إلى عبادة ما هو داخلى، والفنى الذى يتضمنه. ينسب لودفيج كورتيوس لهذه القسمة العقلية الاجتماعية بين السياسة والثقافة، السلبية الاستثنائية التى أظهرتها الهيئة الأكاديمية الألمانية، التى ركزت على اهتماماتها الأكاديمية، فى مواجهة النازية (cf. "curtius, Deuscher und antiker Geist stutgart, 1950, PP 335sq).

٢- إذا ما كنا فى حاجة إلى دليل على هذا، فيكفى أن ننظر إلى "كيفية معاملة هيدجر لمفاهيم يونجر مثل (Typus نمط) على سبيل المثال.

٣- انظر: ج. فيلمان، **التراث الكانطى والثورة الكوبرنيكية** (باريس، P.U.F.، ١٩٥٤).

يعتبر جول فيلمان البنية المعمارية لـ القراءات الثلاث الكبرى للكانطية ويعيد بناء نوع من التاريخ المثالى لتعاقبها الذى يمثل النفى la negativite قوته الدافعة، مع كوهن نفى فيخته ومع هيدجر نفى كوهن، الذى سوف يتضمن زحزحة لمركز الجاذبية الكانطى من الجدلى إلى التحليلى، ثم بعدئذ الجمالى.

٤- ف. رينجر، نفس الموضع، ص ١٠٣.

٥- إ. إيفرت، اقتبسه ج. كاستلان، **ألمانيا فايمار** ١٩١٨-١٩٣٣، باريس، كولان، ١٩٦٩، ص ص ٢٩١-٢٩٢.

٦- تستمر هذه السمات فى تحديد العقيدة الفلسفية ومن ثم الاستقبال المحتمل فى ألمانيا، وفى بلدان أخرى لكتاب مثل هذا. (١٩٧٨: ولا شيء يشهد على ذلك أفضل من دوام العلاقة ذات البنية بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الصمت الذى يخيم على الفلاسفة سواء كانوا هيدجريين أم لا، الذين أسهموا فى الجدال الذى أثاره كتاب فيكتور فارياس فى فرنسا.

٧- Cf. H. A. grunsberg, Der Einbruch des Judentums in die philosophie, Berlin, Junker und Dunhaupt. 1937.

٨- W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhundet (Tubingen, 1927) PP. 83-84 cite par F. Ringer, op. cit., p307.

٩- ج. جورفيتش، **الاتجاهات الراهنة فى الفلسفة الألمانية**، باريس، فران، ١٩٣٠، ١٦٨.

١٠- انظر، ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٢١٣.

١١- H. cohen, Ethik des reinen willens, Berlin, Cassirer. 1904

اقتبسه هـ. دوسور، **مدرسة ماربورج**، باريس Puf ، 1963، ص ٢٠ (يلاحظ هنرى دوسور، أن هذه "الكانطية اليسارية" قد وجدت امتدادها فى الماركسى النمسوى ماكس أدلر وخاصة فى كتابه Kant und der Marxismus)

١٢- ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٣٠٩.

١٣- التى ينبغى أن نضيف إليها القدرة، على إنتاج أو فهم عدة معان فى وقت واحد محصورة عمليًا لنفس الكلمة (على سبيل المثال المعانى المختلفة التى تتضمنها كلمة إقامة علاقة أو صلة Rapporter حين يكون المعنى كلبًا، أو توظيفا، أو طفلاً). وذلك أمر نمطى بالنسبة إلى البروفيسور أو النحوى (وهذا ما يقاس فى اختبارات الذكاء).

١٤- G. Schneeberger, nachlese zu Heidegger (Bern, 1962) P4.

١٥- نعرف كل الأكاذيب التى تحملها هذه الجملة، مع ذلك إذا رغبنا فى أن نحكم بشكل أكثر دقة على الدعم الذى تتضمنه للحركة النازية، ونوع العلاقات التى ترعاها، فينبغى علينا أن نتذكر أنه أيًا ما كان غموض أصل الأيديولوجية الاشتراكية القومية (كما يدعى غالبًا) فإن هناك علامات لا يمكن إنكارها عن طبيعتها الحقيقية قد ظهرت بشكل

باكر فى الجامعة ذاتها. ففى وقت مبكر يعود إلى عام ١٨٩٤، استبعد الطلاب اليهود من الأخويات الطلابية فى النمسا وجنوب ألمانيا، رغم أن الطلاب اليهود المتحولين إلى المسيحية كانوا يقبلون فى الشمال. وقد أصبح استبعادهم كاملاً حين انصاعت لذلك فى عام ١٩١٩ كل الأخويات الألمانية، وكذلك بسبب الدعوة لعدد محدود numerus clausus من اليهود إلى قرار إيزناخ. وانعكاسًا لصدى المظاهرات المعادية للسامية التى انفجرت بين الطلاب غالبًا ما قام المدرسون أنفسهم بتنظيم انفجارات معادية لليهود أو الأساتذة اليساريين الألمان، مثلما جرى فى هيدلبرج وبرسلاو عام ١٩٣٢ على سبيل المثال. كانت الجامعات الألمانية فى طليعة التطور نحو النازية فى هذه النقطة الحاسمة أيضًا.

١٦- T. Cassirer, Aus Meinem leben mit Ernst Cassirer, New York 1950. PP 165-167 cite par G. Schneeberger op. cit., pp 7-9.

١٧- يحكى هونرفيلد أن هيدجر قد ارتدى فى ماربورج حلة صنعت طبقًا لنظريات الرسام ما بعد الرومانسى أوتو أوبلوده Otto Ubbelhode، الذى أوصى بعودة إلى الحلل الشعبية، تكونت "الحلة" من بنطال ضيق، وسترة طويلة (ردنجوت)، وقد أسميت "الحلة الوجودية"

P. Huhnerfeld, In Sachen Heidegger, Versuch uber ein deutsches Genie, Munich, List, 1961, P55.

١٨- حين عاد الطلاب من ميدان المعركة فى عام ١٩١٨ (..) سرعان ما بدأت شائعة فى الانتشار فى حلقات البحث الفلسفية فى الجامعات الألمانية: هناك فى فريبورج لم يكن هناك ذلك الهزلى وحده أى إدمون هوسرل بشاربه الضخم، بل هناك أيضًا مساعده الشاب، وهو سيء المظهر إلى الحد الذى يدعو للظن أنه كهربائى أتى لإصلاح الأسلاك

الكهربائية منه إلى فيلسوف. ولهذا المساعد شخصية شديدة التألق. (ب. هونرفيلد، نفس المصدر، ص ٢٨).

١٩- لكى نفهم بشكل تام التحديد التضافرى الخفى لمعاداة السامية لكامل العلاقة الهيدجرية بعالم الفكر، فسوف يلزم أن نعيد خلق كامل المناخ الأيديولوجى الذى كان من المحتم أن يتشبع به هيدجر. وهكذا على سبيل المثال فإن الربط بين اليهود والحداثة أو بين اليهود والنقد الهدام حاضر فى كل مكان، خاصة فى الكتابات المعادية للماركسية: وهكذا على سبيل المثال، يتهم هـ. فون ترتيشكه، البروفيسور فى جامعة برلين، المشهور بترويجه للأيديولوجية الشعبية Volkisch فى نهاية القرن التاسع عشر، يتهم اليهود بأنهم يخربون الزراعة الألمانية بإدخال الآلات فى الريف. (انظر: ج ل. موس، نفس المصدر، ص ٢٠١).

٢٠- م. هيدجر، خطاب إلى Die zeit، 24 سبتمبر ١٩٥٣، اقتبسه ج. م. بالمييه، نفس المصدر، ص ٢٨١. هذه المعارضة شائعة تمامًا فى الفكر المحافظ (نجدها على سبيل المثال فى رواية **تقصف الجليد** عند زولا).

٢١- ناسبت تمامًا طليعية إعادة اكتشاف أو الاستعادة، وخاصة فى حرفة الشعر، أشد الفنون أكاديمية، الجيل الأول من الأكاديميين الذى أدار ظهره، بسبب انزعاجه، لكل حركات الطليعة الجمالية (السينما أو الرسم التعبيريين على سبيل المثال) والذى وجد فى النمط القديم تبريرًا لرفضه ما هو حداثى.

٢٢- كما يمكن أن نرى من إسهام كاسيرر فى مناظرة دافوس (مناظرة حول الكانطية والفلسفة، دافوس، نفس المصدر، ص ٢٥ بأنه مما لا

شك فيه أن إعادة الاعتبار للاعتيادى هذه هى التى كانت أشد ما لفت انتباه المعاصرين.

٢٣- ف. ستيرن، **سياسات اليأس الثقافى**، بركلى، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٦١.

٢٤- و. ز. لاكور ألمانيا الشابة، **تاريخ حركة الشباب الألمانية**، لندن، روتليج، ١٩٦٢، ص ص ١٧٨-١٨٧.

٢٥- حظى أسلوب جورج بتقليد جيل بكامله، وبصفة خاصة من خلال وساطة حركة الشباب Jügendbewegung ، التى أغواها بمثاليته الأرستقراطية واحتقاره لـ"العقلانية العقيمة"، لقد كان أسلوبه يُحاكى وكانت مقتطفاته القليلة تتردد بما يكفى: جمل حول من أحاط ذات مرة بالشعلة، والذى سوف يتبع الشعلة إلى الأبد، حول الحاجة إلى نبالة جديدة لا تأتى مسئوليتها من التاج أو من شعارات النبالة، حول الزعيم برايته الشعبية Völkiscn الذى سوف يقود أتباعه إلى راسخ المستقبل من خلال العاصفة والنذر المرعبة، وما إلى ذلك (و. ز. لاكور، نفس المصدر، ص ١٣٥).

٢٦- من الجلى أن هيدجر يحيى التراث - وبشكل أدق، التشويه الذى قام به أفلاطون لكلمة eidos الصورة من أجل تبرير استعماله الفنى لكلمة : Gestell وفقًا لاستعمالها العادى، وكلمة Gestell (إطار) تعنى نوعًا من الأدوات مثل رف الكتب. و Gestell هى أيضًا اسم هيكل شىء ما. واستعمال كلمة Gestell وهو المطلوب منا الآن يبدو غريبًا أيضًا، وهذا إذا ما تغاضينا عن الاعتباطية التى يساء بها استعمال لغة ناضجة. هل

يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر غرابة؟ بالتأكيد لا. مع ذلك فإن هذه الغرابة هى عادة قديمة للفكر. (م. هيدجر، مسألة التقنية، فى نفس **مقالات ومؤتمرات**، باريس، جاليمار، ١٩٧٣، ص٢٧). ضد نفس الاتهام بفرض معان اعتباطية عشوائية، يرد هيدجر، فى رسالة إلى طالب، ممحضا إياه النصح بأن يتعلم حرفة التفكير (م. هيدجر، **مسألة التقنية**، نفس المصدر، ص ص ٢٢٢-٢٢٣).

الفصل الثالث
ثورة محافظة فى الفلسفة

١- كما حاولت أن أشير قبلاً إلى القراءة التى يقترحها جاك دريدا لكتاب نقد ملكة الحكم (كانط)، أكرر بأنه ليس مقدرًا لـ"التفكيك" إلا أن يحقق ثورات جزئية ما لم يضع موضع اللعب كل المفترضات المتضمن إدراكها فى حقيقة ادعاء الفيلسوف خدمة للمؤلف، والكرامة الفلسفية لخطابه (انظر: ب. بورديو، **التميز، النقد الاجتماعى لملكة الحكم**، باريس، منشورات مينوى، ١٩٧٩، ص ص ٥٧٨-٥٨٣).

٢- إن اختيار الطريق الثانى هو الذى جعلنى أتبنى فيما يتعلق بألتوسير وباليبار، اللغة المكشوفة غير التقليدية للقصص المصورة من أجل تمييز **القطيعة** بين التموضع العلمى لبلاغة فلسفية والمناقشة الفلسفية. (انظر: ب. بورديو، "قراءة ماركس" بعض الملاحظات النقدية بشأن بعض الملاحظات حول **قراءة رأس المال**، مجلة وقائع البحث فى العلوم الاجتماعية، العدد ٥/٦ (١٩٧٥)، ص ص ٦٥-٧٩.

٣- إذا ما وضعنا فى اعتبارنا المهمة المشار إليها، فلا يمكن لنا أن نقاوم التفكير فى أن المنهج نفسه يستحق أفضل من التطبيق الذى يمكن أن نصنعه منه، إذا لم نكن متمكنين من مجمل النظم الإبستمولوجية (الفلسفية، التاريخية، السياسية، إلخ.) التى لا غنى عنها من أجل إضفاء كل الدقة الضرورية.

٤- مثل ريتشاردسون، الذى لا يمكن الارتياب فيه بالتأكيد بتهمة "النزعة السوسيولوجية" يلاحظ، "هناك مشكلتان فقط كانتا **مقبولتان فلسفيًا:** المشكلة النقدية للمعرفة والمشكلة النقدية للقيم، (و. ج. ريتشاردسون، هيدجر، نفس المصدر، ص ٢٧، التشديد لى) يتمثل أحد الآثار الكبرى للمجال تحديدًا فى **فرض تعريف** (فلسفى، علمى، فنى، إلخ) لما هو مقبول وما هو غير مقبول.

٥- انظر ج. فيلمان، نفس المصدر، خاصة ص ٢١١ ولكل هذا التحليل، الفصل الثالث من هذا الكتاب (ص ص ٢١٠-٢٩٦) المخصص لهيدجر.

٦- انظر و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ٩٩.

٧- قبل أن نمنح هيدجر الدور الجيد فى هذا الجدال بوصفه "المتمرد" الذى يواجه الماندارين المرتبطين بالثقافة البورجوازية المدينية والكوسموبوليتانية، ينبغى أن نتذكر، مثل سيمل Simmel، مثقفًا يهوديًا بارزًا آخر، عين أستاذًا فى ستراسبورج فى ١٩١٤ فقط، أى، قبل أربع سنوات من موته، حيث تمكن كاسيرر من الحصول على venid legendi خاصته بدعم من دلتاى وعين أستاذًا فى ١٩١٩ فقط، حينما

بلغ الخامسة والأربعين، وذلك فى جامعة هامبورج الجديدة المناضلة والتقدمية (انظر: ف. رينجر، نفس المصدر، ص ١٣٧) التى كانت أيضًا مقر معهد فرايبورج ومعهد ماكس هوركهايمر Institut für Sozialforschung فى فرانكفورت، حيث طرحا تحديًا على نظام الجامعة الألمانية العتيق أكثر حدة، وأقل سهولة لأن يهضم، من هذا الذى طرحه هيدجر وصارع من أجله.

٨- هنا أيضًا يمكن القول بأن هيدجر يجذر فكر هوسرل، الذى يمنح مكانًا أكثر فأكثر للزمانية والتاريخية كما لوحظ ذلك مرارًا (انظر: أ. جورفيتش: العمل الأخير لإدموند هوسرل **الفلسفة والبحث الظاهرياتى**، ١٦، ١٩٥٥، ٣٨٠-٣٩٩).

٩- انظر ج. فيلمان، نفس المصدر، ص ص ٢٢٤- و٢٩٥.

١٠- لنرى الطبيعة النوعية للاستراتيجية الثورية المحافظة، حيث نصف زوجًا من الدورات يعيد العجلة الثورية إلى نقطة البدء، علينا أن نقارن فقط الطريقة التى يميل بها منظور هيدجر حول **التراث التاريخى** إلى استعادة الأصول، بالطريقة التى تسعى بها رؤية نيتشه للتاريخ إلى أن تتجاوز النزعة التاريخية بتكثيف التاريخ، ويجد فى الانقطاع الزمانى والنسبية الوسيلة لإجراء قطيعة عمدية وفعل إيجابى للنسيان (من النوع الذى يمكن المرء على سبيل المثال من أن يفلت من الوجود الساكن للإغريق).

١١- إن الفيلسوف متعدد الوجود يمكن أن يستغل هذا الجانب من فكره من أجل مدح الماركسية فى رسالة **حول النزعة الإنسانية**.

١٢- انظر: م. هيدجر، **جدال حول الكانطية والفلسفة**، دافوس، نفس المصدر، ص ٤٦.

١٣- بنفس المنطق، فإن كاسيرر وهيدجر يتفقان على الأقل على أن يستبعدا من مناظرتهما، التى تزعم أنها فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة، كل الإحالات إلى الأسس التجريبية فى مواقفهما المتعاقبة (وهذا لا يمنعهما من توليد إشارات متموضعة): لقد بلغنا نقطة حيث لا يمكننا أن نجنى سوى القليل من الجدالات المنطقية المحضة (...) ولكن لا حق لنا فى أن نلتزم بهذه العلاقة، التى سوف تمنح موقعًا رئيسيًا للإنسان التجريبى. ما قاله هيدجر فى التحليل الأخير حيوى فى هذا الصدد. وموقفه لا يمكن أن يكون مركزيًا إنسانيًا أكثر مما هو موقفى، وإلى الحد الذى لا يدعى فيه حتى هذا، فينبغى أن أسأل: أين تكمن إذن الأرض المشتركة لعداواتنا للنزعة المركزية الإنسانية؟ من الجلى أننا لا يمكن أن نجدها فى التجريبى. يظهر هيدجر نفس الدعم لهذه البديهية الضمنية للعقيدة الفلسفية برفضه أن يسمح لمسألة الخلاف بين الفيلسوفين أن يعبر عنها بمفاهيم مركزية إنسانية، نفس المصدر، ص ص ٤٦-٤٧).

١٤- م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ١١٣، التشديد لى.

١٥- بصدد الأسلوب، يبدو أن هيدجر قد أدخل فى الاستعمال الأكاديمى **لغة صوفية وعلاقة صوفية باللغة** بعد أن منحها شهادة بنبالتها، التى كانت آنذاك مقصورة على أنبياء الثورة المحافظة الهامشيين الصغار: وهكذا فإن يوليوس لانجبين، وهو واحد من أشهرهم، هو الذى كتب فى

أسلوب منتفخ، مقلدا نيتشه فى آخر أيامه، مستعينا دومًا بالتوريات/ التلاعبات اللفظية، تشويه معانى أسماء الأعلام أو الأسماء العامة، ونوع من فيلولوجيا صوفية. (انظر: ف. ستيرن، نفس المصدر، ص ص ١١٦-١١٧، انظر أيضًا ص ١٧٦، ه ١ الإشارة إلى أطروحة حول اللغة الصوفية لحركة الشباب).

الفصل الرابع
الرقابة وفرض الشكل

١- هذا النموذج صالح لأى نوع من أنواع الخطاب (انظر: ب. بورديو، **ماذا يعنى القول؟** باريس، فايارد، ١٩٨٢).

٢- إنه لمن المؤكد، أنه لا شيء يسهم فى هذا أكثر من نسبة وضع فيلسوف إلى المؤلف، إضافة إلى الدلالات والعلاقات -الألقاب الأكاديمية، دور النشر، أو ببساطة اسمه الخاص- التى تعين موقعه فى المراتبية الفلسفية. لتقدير هذا الأثر، علينا أن نتخيل فحسب كيف سيقرأ الكتابة على المحطة المركزية للطاقة الكهرومائية والجسر القديم فوق نهر الراين (انظر م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، باريس، سيجرس، ١٩٧٣، ص ص ٢١-٢٢ التى "منحت لمؤلفها من أحد معلقيه لقب ""النظرى الأول للنضال البيئى، (ر. شيرر، هيدجر، باريس، سيجرس، ١٩٧٣، ص ٥)، "إذا كانت قد حملت توقيع قائد حركة بيئية، أو وزيرًا للبيئة، أو شعار مجموعة من الطلاب اليساريين.
(غنى عن القول إن هذه الإسنادات تكون قابلة للتصديق إذا ما ترافقت

مع بعض التعديلات فى العرض).

٣- وهكذا، بينما تحدد كلمة مجموعة التى يستخدمها الرياضيون بواسطة العمليات والعلاقات التى تعين بنيتها النوعية وهما مصدر خصائصها، فإن معظم الاستعمالات المتخصصة لهذه الكلمة التى سجلتها القواميس على سبيل المثال فى الرسم، تنظيم عدة أناس فى وحدة عضوية داخل عمل فنى، أو، فى الاقتصاد جملة شركات ترتبط بعدة روابط، -ذات مدى ضئيل لتبتعد عن معناها الأولى وسوف تظل غير قابلة للنفاذ إليها ممن لا يملك المعرفة الموظفة بهذا المعنى.

٤- هيدجر، **الوجود والزمان**، توبينجن، نيماير (الطبعة الأولى، ١٩٢٧) ١٩٦٣، ص ص ٣٠٠-٣٠١. لقد كان على هيدجر أن يتوغل فى هذا المنحى أبعد فأبعد بمقدار ما تنمو سلطته ويشعر برسوخه من خلال توقعات جمهوره فى استعمال تلك اللفظية الساقطة التى تضع تخومًا لخلفية أى خطاب سلطة. لقد أعانه فى هذه المهمة عمل مترجميه، خاصة إلى الفرنسية، فقد كان عليهم أن يحولوا التفاهات والابتكارات السهلة (التى كان يحكم عليها بشكل أكثر إنصافا من قراءة الألمان) إلى ما بلغ أن يكون مفاهيم ممسوخة -وهى تساعد فى شرح الاختلاف بين استقبال عمل هيدجر فى ألمانيا وفى فرنسا.

٥- يمكن لنا أن نرد على هذه التحليلات التى لا تفعل من ناحية إلا أن تجلى خصائص الاستعمال الهيدجرى للغة التى يدعيها هيدجر نفسه صراحة -على الأقل فى كتاباته الأكثر حداثة. وفى الواقع، كما سنحاول أن نوضح فيما بعد، فإن هذه الاعترافات الزائفة ليست سوى مظهرًا من مظاهر التفسير الذاتى Selbstinterpretation وإثبات الذات

Selbstbehauptung التى تكرس هيدجر الثانى.

٦- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ١٢٦-١٢٧. (**الوجود والزمان**، باريس، جاليمار، ١٩٦٤، ص ص ١٥٩-١٦٠) يشير الرقم الأول من الآن فصاعدًا للطبعة الألمانية، والثانى إلى الترجمة الفرنسية إن وجد.

٧- حين كتبت هذا لم تكن ذاكرتى تعى تحديدًا هذا المقتطف من المقال المعنون تجاوز الميتافيزيقا (١٩٣٦-١٩٤٦) المكرس لهذا الجانب من هيمنة التقنى، أى التوجيه الأدبى: تكمن الحاجة البشرية الأولية مثلما تكمن وراء قاعدة إعداد التعبئة العامة المنظمة بوصفها الحاجة لاحتضان الكتب والقصائد، ولإنتاج الأخيرة ليست حرفة الشاعر بأكثر أهمية من حرفة مجلد الكتب، الذى يعاون الطابع فى ضم القصائد من أجل مشروع مكتبة وذلك مثلاً بإحضاره الأغلفة الضرورية من المخزن. (م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١١٠، التشديد لى).

٨- عَرَض آخر من أعراض هذه النزعة الأرستقراطية هو الصبغة الازدرائية لكل النعوت التى تخدم فى وصف الوجود ما قبل الفلسفى: (غير الأصيل، المبتذل، الاعتيادى، العام، إلى آخره).

٩- من الواضح أن اللغة يمكن أن تلعب ألعابا أيديولوجية بأدوات غير تلك التى استعملها هيدجر. وهكذا فإن الشعار السياسى المهيمن يستغل بصفة رئيسية الغموض الكائن وسوء الفهم المتضمن بسبب تمايز مختلف الطبقات أو الاستعمالات المتخصصة (المرتبطة بمجالات

متخصصة) بينما يفسح الاستعمال الدينى مجالاً للعب تعدد المعانى المرتبط باختلاف مقولات إدراك المستقبليين.

١٠- أفكر على سبيل المثال فى التطورات حول النزعة البيولوجية (انظر م. هيدجر، **نيتشه**، باريس، جاليمار، ١٩٦١، خاصة م. الثانى، ص ٢٤٧) التى لا تستبعد حال حضور شكل مُعلى (متسامى به) من فلسفة الحياة فى النظام (فى شكل نظرية فى الوجود كانبثاق تاريخى، وفق نمط التطور الخلاق عند برجسون، يجد قوته المحركة فى ذلك الإله بلا صفات الموجود فى اللاهوت السلبى).

١١- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ٥٦-٥٧ (الترجمة الفرنسية، ص ص ٧٨-٧٩).

١٢- يمكن لنا أن نتبين اشتغال نفس المنطق، فى الطريقة التى يستعمل بها، هذه الأيام، الجناح النبوى الكهنوتى من الماركسية القطيعة المعرفية، بوصفها شريعة عبور، اكتملت ذات مرة وإلى الأبد، للحدود التى رسمت مرة ونهائيًا بين العلم والأيديولوجية.

١٣- ج. باشلار، **المادية العقلانية**، باريس، P.U.f، 1963، ص ٥٩.

١٤- م. هيدجر، **متاهات**، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، ص ٢٨١.

١٥- هناك مثل آخر، وإن كان كاريكاتوريًا، حول القدرة الكلية لـ الفكر الأساسى، يمكن أن نتبينه إن قرأنا نص مؤتمر عام ١٩٥١، البناء، السكن، التفكير، (م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ١٩٣) حيث يجرى تجاوز أزمة الإسكان بالتحول تجاه أزمة الشعور الأنطولوجى بـ السكن.

١٦- هيئ هذا الأثر الفلسفى نموذجيًا بحيث يعاد إنتاجه إلى ما لانهاية، فى كل مواجهة بين الفلاسفة، والبشر العاديين، وخاصة أخصائيى النظم المعرفية الوضعية، الذين يميلون إلى الاعتراف بالمراتبية الاجتماعية لدرجات الشرعية التى تمنح الفيلسوف مركز المرجع الأخير، التى تتوج وتؤسس، فى نفس الوقت، سوف تجد هذه الضربة، الأستاذية أفضل توظيف لها بالطبع فى الاستعمال الأستاذى: سيصبح النص الفلسفى، الذى هو نتاج تأويل، ظاهريًا مرة أخرى بعملية تعليق تستلزمها طبيعته التأويلية والتى تكمن أفضل آثارها فى التجسيد (الزائف) الذى يؤدى، فى عملية تعكس بدقة القطيعة (الزائفة) لإعادة تفعيل المعنى الأولى الذى جرت توريته فى البداية لجعلها تأويلية، ولكن مصحوبة **بمحاذير** (وهذا مجرد مثال فقط) صمم ليبقى مسافة طقسية.

١٧- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر ص ١٢١ (الترجمة الفرنسية، ص ١٥٣، التشديد لى).

١٨- ج. لاكان، **كتابات**، باريس، سوى، ١٩٦٦، ص ص ١١-٦١.

١٩- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ١٢٧-١٢٨، (الترجمة الفرنسية، ص ١٦٠، التشديد لى). نظرًا لأن أسلوب هيدجر الفلسفى جماع عدد قليل من الآثار المكررة، إلى ما لانهاية فقد آثرنا أن نحصرها على مدى مقطع واحد - تحليل المساعدة - حيث تجتمع كلها معًا، هذا المقطع الذى ينبغى إعادة قراءته ككل، لنرى كيف تتمفصل هذه الآثار فى الممارسة داخل وحدة سياقية.

٢٠- فى النهاية، ما من كلمة غير قابلة للترجمةhapax : وهكذا على سبيل

المثال فإن الكلمة، ميتافيزيقى، ليس معناها عند هيدجر هو نفس معناها عند كانط، ولا هى عند هيدجر الثانى مثلها عند هيدجر الأول، يدفع هيدجر فقط إلى حد أقصى، خاصية أساسية للاستعمال الفلسفى للغة فى هذه المسألة. يمكن للغة الفلسفية بوصفها جملة من المصطلحات المتداخلة جزئيًا أن تستخدم بملاءمة من قبل المتحدثين القادرين على إحالة/ إرجاع كل كلمة إلى المصطلح الذى تكتسب فيه المعنى الذى قصد لها (بالمعنى الكانطى).

٢١- إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ص ٤٧-٨ (يمكن لنا أن نجد فى ص ٦٦ إشارة واضحة وإن ضمنية إلى هيدجر).

٢٢- لا يرتكز الوجود الأصيل للهوية على **وضع استثنائى** للذات، وضع انفصل عن الهُم، إنه بالأحرى تعديل وجودى لـ"الهم" التى تحددت بوصفها موجودى أساسى (م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ١٣٠، الترجمة الفرنسية ص ١٦٣ وأيضًا ص ١٧٩، الترجمة الفرنسية، ص ٢٢٠).

٢٣- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ٢٩٥-٣٠١ و٣٠٥-٣١٠.

٢٤- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ٣٣٢-٣٣٣ و٣٣٧--٣٨٨، ٤١٢-٤١٣.

الفصل الخامس

القراءات الداخلية واحترام الشكل

١- ج. هابرماس، التفكير مع هيدجر ضد هيدجر، **وجوه فلسفية**

وسياسية، نفس المصدر، ص ص ٩٠-١٠٠.

٢- م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ١٩٣.

٣- م. هالبواشس، **الطبقات الاجتماعية والمورفولوجيا**، باريس، منشورات مينوى، ١٩٧٢، ص ١٧٨. غنى عن الذكر أن مثل هذه الجملة مستبعدة مقدمًا من أى خطاب فلسفى يحترم ذاته: والإحساس بالتمييز بين، النظرى والتجريبى، هو فى الواقع بعد جوهرى من الإحساس الفلسفى بالتميز.

٤- ليس عالم الاجتماع هو من يستورد لغة الأرثوذكسية: إن من تخاطبه **رسالة فى النزعة الإنسانية**، يقرن بين بصيرة نافذة فى عمل هيدجر وهبة استثنائية فى معرفة اللغة، وكلاهما معًا يجعلانه فوق أى مساءلة من أكثر المفسرين سلطة بشأن هيدجر فى فرنسا (و. ج. رينشاردسون، نفس المصدر، ص ٦٨٤، بصدد مقال ج. بوفريه). أو أيضًا: هذه الدراسة المتعاطفة (التى كتبها ألبرت دوندين) تنغم فكرة أن الاختلاف الأنطولوجى هو نقطة المرجعية الفريدة فى كل جهد هيدجر. ولكن ليس كل الهيدجريين الذين يلاحظون بدقة سوف يكونون راضين، بلا شك، بشأن الصيغة التى تتعلق بالعلاقة بين هيدجر والتراث العظيم للفلسفة الخالدة (philosophia perennis نفس الموضع، التشديد لى).

٥- م. هيدجر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، نفس المصدر، ص ١٥.

٦- م. هيدجر، **نيتشه**، باريس، جاليمار، ١٩٨٣، /الأول، ص ٢١٣، يقول هيدجر فى موضع ما، إن العمل، يهرب من السيرة الذاتية، التى يمكن لها، أن تعطى اسمًا لشئ لا يخص أحدًا فحسب.

٧- ج. بوفريه **مدخل إلى فلسفات الوجود. من كيركجور إلى هيدجر**، باريس، دونويل-جونتييه، ١٩٧١، ص ١١١-١١٢.

٨- أو. بوجليه، **فكر مارتن هيدجر**، باريس، أوبييه - مونتانى، ١٩٦٣، ص١٨.

٩- يمكن لنا من وجهة النظر هذه أن نربط ما بين حوار "معين مع مارسيل دوشان، طبع فى VH'101,4 (خريف ١٩٧٠)، ص ص ٥٥-٦١ ورسالة **حول النزعة الإنسانية**، بدحضها وتحذيراتها التى لا حصر لها، وتدخلاتها المحسوبة مع التفسير، إلخ.

١٠- إن الاهتمام بالانفتاح، وهو شرط عدم القابلية للاستنفاد، واضح أيضًا فى استراتيجيات النشر: نحن نعلم أن هيدجر طبع محاضراته فى الخفاء، وبكميات قليلة، وبشكل تدريجى. الاهتمام بتقديم طبعة محددة من فكره لم يدحض أبدًا، منذ الوجود والزمان الذى طبع عام ١٩٢٧ كقسم من العمل الكلى ولم ينجز أبدًا، حتى طباعة أعماله الكاملة التى عاون فى تحريرها فى الوقت الذى أحيطت النصوص فيه بتعليقات هامشية.

١١- يمكن لنا أن نعترض على هذه الدعوى بأنها نفسها قد دحضت فى رسالة (**حول النزعة الإنسانية**)، نفس المصدر ص ٩٥. وهذا لا يمنع من إعادة تأكيدها مجددًا بعد وهلة.

١٢- H. Marcuse 'Beitrage zur phänomenologie des historischen Materialismus' in philosophische Hefte, I, 1928, pp 45-68.

١٣- C. Hobert, Das Dasein im menschen, Zeulenroda Sporn, 1937.

١٤- انظر عند م. هيدجر، **رسالة حول النزعة الإنسانية**، نفس المصدر، ص ص ٦١، ٦٧، ٧٣، رفض القراءة الوجودية، لكتابه **الوجود والزمان**، ص ٨١، رفض مفاهيم الوجود والزمان بوصفهما علمنة للمفاهيم الدينية، ص ٨٣، رفض القراءة الأنثروبولوجية للتعارض بين الأصيل وغير الأصيل، ص ص ٩٧ - ٩٨، الرفض الملح قليلاً، لـ"قومية" تحليلات "الوطن" (Heimat) إلخ.

١٥- ك. أكسيلوس، أدلة بحث، باريس، منشورات مينوى، ١٩٦٩. ص ص ٩٣، وما يليها، التشديد لى، "انظر أيضًا ك. أكسيلوس، Einfuhrung in ein kunftiges Denken uber Marx.

١٦- Und Heidegger Tubingen, Max Niemeyer verlage, "1966.

مدخل لفكر مستقبلى حول ماركس وهيدجر.

١٧- هنا نرى فى العمل، أى فى حقيقته العملية خطة الاختلاف الأنطولوجى بين الوجود والموجودات: هل هو أمر من باب المصادفة أن يحدث هذا بشكل طبيعى عندما تكون هناك حاجة لتأكيد الابتعادات وإعادة تأسيس المراتبيات بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة؟

١٨- إنه هذا الفهم الأعمى الذى يعينه هذا الإعلان المتناقض بجلاء الذى صدر عن كارل فردريش فون فايتسكر (اقتبسه هابرماس، نفس المصدر، ص ١٠٦): لقد كنت طالبًا شابًا عندما بدأت أقرأ **الوجود والزمان**، الذى كان قد طبع لتوه. يمكننى أن أؤكد اليوم بكل وعى أننى فى هذا الوقت لم أفهم منه كلمة، إذا ما توخيت الدقة، ولكننى لم أستطع أن أقاوم شعورى بأن هناك، وهناك فقط، ذلك الفكر الذى يمكن أن يشتبك مع المشاكل التى شعرت أنها تكمن وراء الفيزياء النظرية الحديثة، وسوف أكون منصفًا معه اليوم.

١٩- انظر س. دى بوفوار **فكر اليمين اليوم**، **الأزمنة الحديثة**، t,x عدد خاص (١١٢-١١٣) ١٩٥٥، ص ص ١٥٣٩-١٥٧٥، -114) "t,x" (115، 1955، ص ص ٢٢١٩-٢٢٦١.

٢٠- ينبغى حتى نفهم التفاوت بين المصائر اللاحقة لكل من سارتر وهيدجر أن "تأخذ فى اعتبارنا جملة من العوامل التى عينت موقع كل منهما وحددت مساره فى مجالين مختلفين بعمق، أخصها بالذكر كل شىء يميز المثقف المولود الذى وضع فى موقع زائف فى الطبقة السائدة ولكنه مندمج تمامًا فى العالم الثقافى، عن مثقف الجيل الأول، الذى وضع فى موقع زائف فى العالم الثقافى **أيضًا**.

الفصل السادس
التفسير الذاتى وتطور المذهب

١- يميل البحث التاريخى المعاصر إلى تأكيد الفرضية التى يوحى بها أسلوب القصد الفلسفى ذاته، وخاصة الانحياز تجاه التطرف المنهجى الذى تجلى فيه: وهكذا فإن هيجو أوت يثير الشك حول إعادات التفسير التى كان على هيدجر أن يقدمها لعلاقته مع الحزب النازى (خاصة إيمانه بالفوهرر ومقاومته اللاحقة) ويبين أن قبوله منصب العميد لا يبدو أنه كان نتيجة ولاء بسيط للسلطة، وإنما أوحت به الإرادة السياسية بمعناها الدقيق لكسب عالم المثقفين والأكاديميين للأفكار الجديدة

للسياسات القومية (حيث إن عمادة فريبورج هى القاعدة الأساسية التى طمح أن يعتلى منها ذرى الرايخ) وأن يصبح نوعًا من عميد العمداء أو **الفوهرر** الثقافى. وفى الواقع فإن النازيين الذين كانوا بلا شك قلقين من راديكاليته، لم يتبنوه، وتعلل هيدجر بذلك لترك وظيفته.
(cf. H. OTT. "**Martin Heidgger als Rektor der universtät Freiburg**, 1933-1934" Zeitschrift für die Geschichte des oberheins, 1984 pp. 107-enfin, "Der philosoph im politischen zwiklicht". Neue Zürcher Zeitung, 34 nov. 1984)

٢- مع مراعاة حقيقة أن هناك اتفاق عام حول نسبة **الوجود والزمان** إلى هيدجر الأول، والتفسير الذى قدم له هيدجر من نفسه فى **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** وفى الأعمال الصغرى لعام ١٩٢٩، يمكن تعيين أن القطيعة المذكورة فى **رسالة حول النزعة الإنسانية** قد وقعت إجمالاً بين ١٩٣٣-١٩٤٥.

٣- ر. ميندر، **بصدد هيدجر**، اللغة والنازية، نقد، ١٩٦٧، العدد ٢٣٧، ص ص ٢٨٩-٢٩٧.

٤- الكلمة مستعارة من ف. فون هرمان.
Die selbstinterpretation Martin Heidggers (Meisenheim-am-glan. 1964)

٥- لإحصاء الملامح الرئيسية للترجمة البنيوية لفكر هيدجر، انظر و. ج. ريتشاردسون، **هيدجر من الظاهرياتية إلى الفكر** (لاهاى، مارتينوس نيجهوف، ١٩٦٣) ص ص ٦٢٥-٧. إنها نفس العملية التى تحول متمرد يونجر من بطل فعال ومتسيد فى كتاب العامل Der Arbeiter إلى قاطع طريق waldgang يبحث عن ملاذ فى التأمل.

٦- مقدمة كتبها هيدجر لكتاب و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ص XVI-XVII.

٧- يمكن الرجوع بشأن دفاع هيدجر عن أنشطته السياسية فى ظل الحكم النازى إلى إفاداته لقوات الاحتلال المؤرخة ٤ نوفمبر ١٩٤٥ (وأيضًا مقابلة ٢٣ سبتمبر ١٩٦٦ التى طبعتها مجلة Der Spiegel ، بناء على طلب زملائه (خاصة فون موللندورف، العميد السابق، الذى صرفه النازى من الخدمة) وللدفاع عن الحياة الروحية للجامعة، وقد اتبع الحزب النازى لنفس الأسباب، ولكن لم يسهم أبدًا فى أنشطته، لقد كان فكره دائمًا فكرًا نقديًا تجاه الأيديولوجية النازية ولم يكن مذنبًا أبدًا بمعاداة السامية وقد فعل كل ما يمكن لمساعدة الطلاب اليهود، إلخ).

٨- يبدو تطورًا مماثلا نموذجيًا لشيخوخة الحافز حيث يصبح تقليديًا ومن ثم متحجرًا، وذلك **بصيرورته واعيًا** بذاته من خلال تموضعاته الخاصة ومن خلال التموضعات التى يولدها (النقد، والتعليق، والتحليل)، وبتخويل ذاته السلطة التى منحت له، لاتباع منطقها حتى نهايته المنطقية.

٩- ينطبق قصد التجاوز أيضًا على إنتاجه الباكر (انظر: مثلا تجاوز الميتافيزيقا، فى م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ص ٨٠ - ١١٥، خاصة ص ص ٩٠-٩١، بصدد كانط ومشكلة الميتافيزيقا).

١٠- ر. كارناب، **العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقى للغة**، باريس، هرمان وسى، ١٩٣٤، ص ص ٢٥-٢٩ و٤٠-٤١.

المؤلف فى سطور:

بيير بورديـــو

- هو عالم اجتماع فرنسى وأشهر علماء الاجتماع فـى النـصف الثانى من القرن العشرين.
- توفى عام ٢٠٠٢ وبدأ حياتـه البحثيـة مبكـرًا (فـى أواخـر الخمسينيات من القرن الماضى).
- ومن أشهر أعماله: الحس العملى، وبـؤس العـالم، والهيمنـة الذكورية، وأخيرًا دراساته عن سيطرة أجهزة الإعلام.
- وهو صاحب نظريات أصبحت معروفة باسمه داخل العلم مثـل نظرية المجال ونظرية البنيوية التكوينية.

المترجم فى سطور:

ســعيد العليمى

باحث فى فلسفة القـانون ودارس للفكـر الـسياسى وتطبيقاتـه العربية. وله ترجمان عن الفرنسية والإنجليزية فـى أزمـة البنيويـة وأصول المسيحية.

المراجع فى سطور:

إبراهيم فتحى

ناقد يتبع المنهج الثقافى الذى يربط بين الفنون والآداب والتيارات الاجتماعية والفكرية.

يشارك فى الحيـاة الثقافيـة عـن طريـق الكتابـة والنـدوات والمحاضرات فى الصحافة والإذاعة والتليفزيون فى مـصر والعـالم العربى وبعض البلاد الأوروبية.

من مؤلفاته: "الماركسية وأزمة المنهج"، و"العالم الروائى عند نجيـب محفوظ"، و"نجيب محفوظ بين القصة القـصيرة والروايـة الملحمية"، و"الخطاب الروائى والخطاب النقدى فى مصر"، و"كوميديا الحكم الشمولى"، و"معجم المصطلحات الأدبية".

من مترجماته وتقديمه إلى العربية: "الإيديولوجيـة" ديفيـد هـوكس، و"قواعد الفن" بيير بورديو، و"أسئلة علم الاجتماع" بييـر بورديو، و"نظرية الوجود عند ماركس" هربيرت ماركيوز، و"المنطق الجدلى" هنرى لوفيفر، و"أزمة المعرفة التاريخية" بول فين، و"الماركسية والفـن الحـديث" ف. كلينجنـدر، و"التقاليد الفلسفية المعاصرة" م.يفتـشوك، و"تـاريخ علـم المنطق" ألكسندر ماكوفلسكى، و"مـساءلة العولمـة" بـول هيرست وجراهام تومسون.

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٣٨١٨ / ٢٠٠٥

HEIDEGGER

تقدمت ألمانيا إلى ثانى قوة صناعية فى العالم بعد الولايات المتحدة، مما أدى إلى أضرار شديدة بالوضع الاقتصادى وأسلوب الحياة والقيم الاجتماعية والثقافية لكل الفئات السابقة للرأسمالية وخصوصا لأساتذة الجامعات فى الإنسانيات بعد "أمركة" البحث العلمى، وسيادة فروع الفيزياء الرياضية والكيمياء. ويرى تيرى إيجلتون فى "النظرية الأدبية" أن هيدجر كان من الذين رفضوا عقلانية التنوير بموقفها الاختزالى الكمى النفعى من الطبيعة، ودعوا إلى إحلال إصغاء متواضع للنجوم والسماوات والغابات، وهو إصغاء يحمل كل سمات فلاح مذهول. فالإنسان يجب أن يفسح مكانا للوجود بتسليم نفسه بالكامل له، أى يجب أن يعود إلى الأرض الأم التى لا يمكن استنفادها، فهى النبع الأول لكل معنى.

إنه فيلسوف الغابات السوداء وداعية رومانسى لمجتمع المشاركة الجماعية العضوى، وهو يمجد الفلاح (والحرفى) وأدواته وعلاقاته.